Abdeslam BOUFATMA

Karia et tribus prérifaines

Changement socio-économique et culturel

Œuvre posthume

Edition scientifique
Hammou BELGHAZI

Karia et tribus prérifaines. Changement socio-économique et culturel

Abdeslam BOUFATMA

Karia et tribus prérifaines

Changement socio-économique et culturel

Œuvre posthume

Edition scientifique
Hammou BELGHAZI

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques

Série : Etudes et Recherches – N° 66

Titre

Karia et tribus prérifaines. Changement socio-économique et culturel

Edition scientifique

Hammou BELGHAZI (IRCAM)

Éditeur

Institut Royal de la Culture Amazighe

Réalisation technique

Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication

Couverture

Hammou Belghazi & Fatima Ghabbari épouse Boufatma

Dépôt légal

2018 MO 1115

ISBN

978-9920-35-272-7

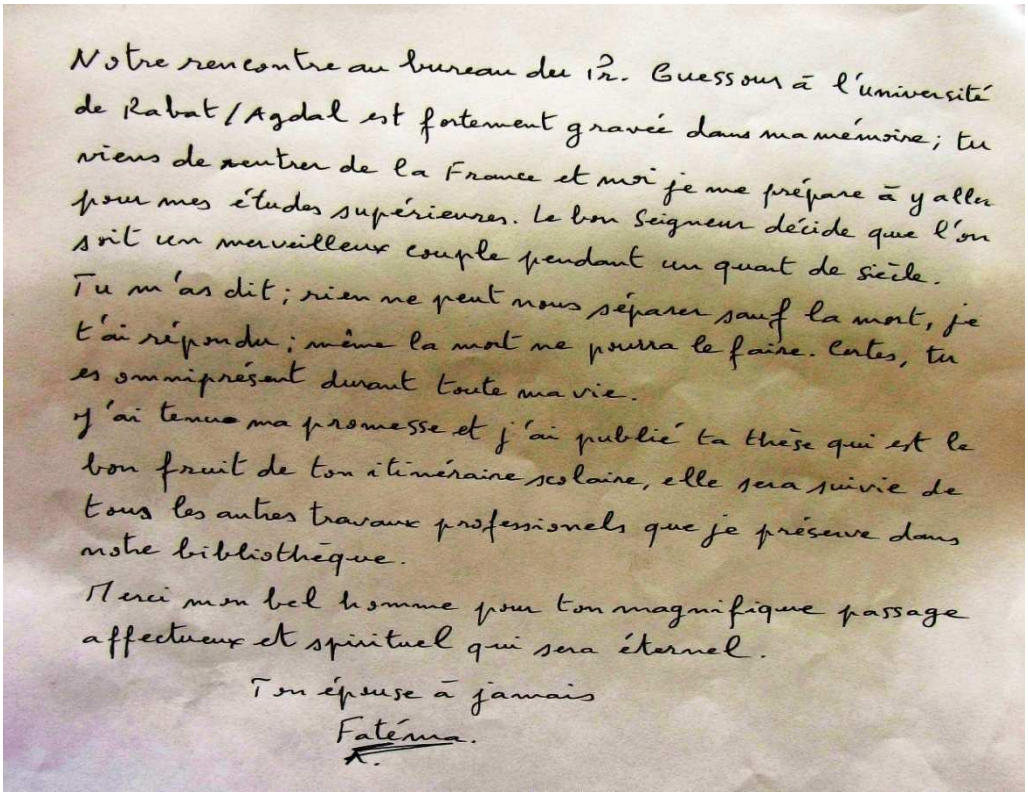
Imprimerie

Editions & Impressions Bouregreg - Rabat

Copyright

® IRCAM

Hommage familial à la mémoire de l'auteur



Notre rencontre au bureau des 1er. Guessous à l'université de Rabat/Agdal est fortement gravée dans ma mémoire; tu viens de rentrer de la France et moi je me prépare à y aller pour mes études supérieures. Le bon Seigneur décide que l'on soit un merveilleux couple pendant un quart de siècle.
Tu m'as dit; rien ne peut nous séparer sauf la mort, je t'ai répondu; même la mort ne pourra le faire. Certes, tu es omniprésent durant toute ma vie.
J'ai tenue ma promesse et j'ai publié ta thèse qui est le bon fruit de ton itinéraire scolaire, elle sera suivie de tous les autres travaux professionels que je préserve dans notre bibliothèque.
Merci mon bel homme pour ton magnifique passage affectueux et spirituel qui sera éternel.

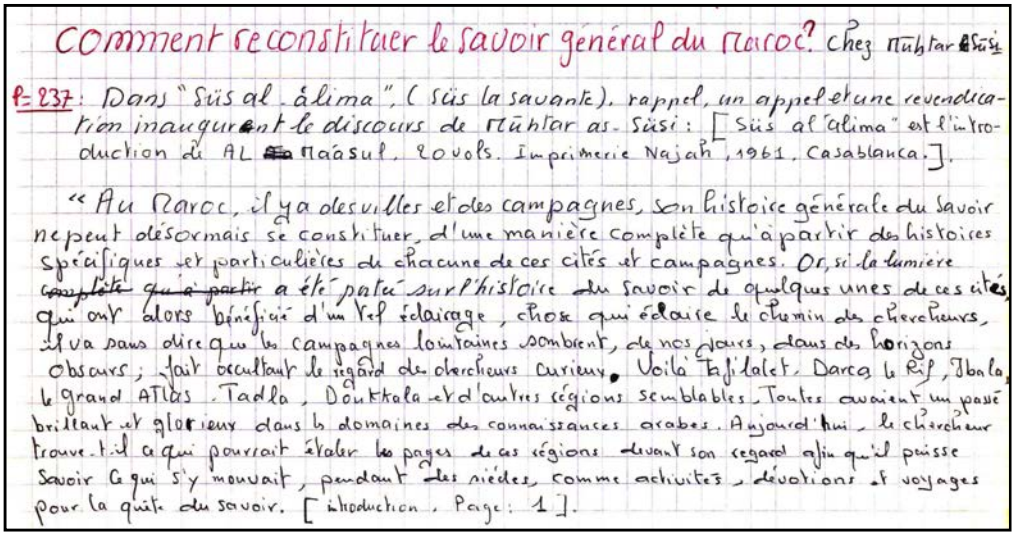
Ton épouse à jamais
Fatéma.

Après 20 jours de combat avec la maladie, Allah a décidé de rappeller notre cher père auprès de lui. Le 21 Septembre 2011 fut un jour de deuil pour la famille Boufatma ainsi que pour toute personne qui a eu l'honneur de croiser sa route. Papa était et restera toujours un grand homme courageux et charismatique. Un père qui nous a donné tout son amour et qui a fait de nous les hommes que nous sommes aujourd'hui. Même si tu es parti de l'autre côté de l'horizon, tu vis à tout jamais dans nos coeurs et nos âmes.

Merci Papa.

Tes fils Anas & Yacine

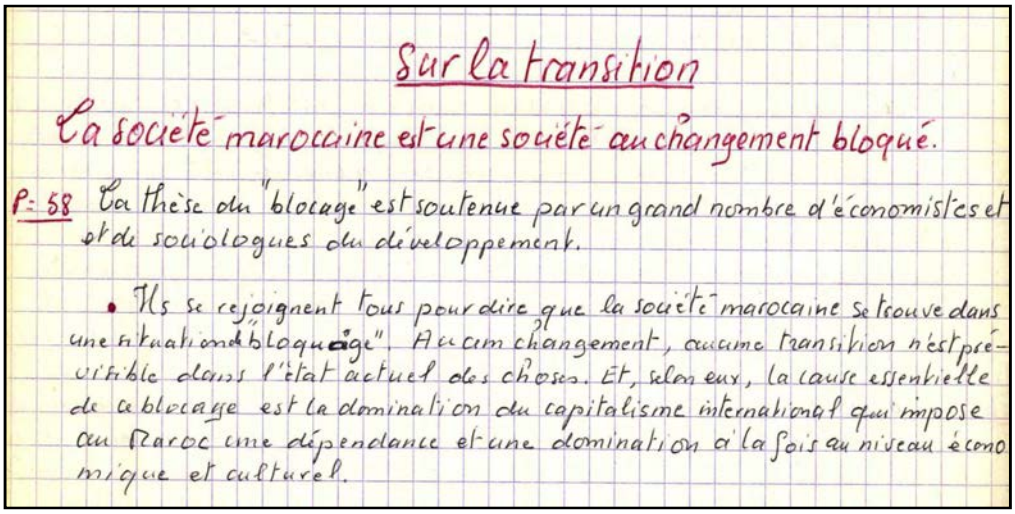
Extraits de fiche de lecture du regretté Boufatma



Comment reconstituer le savoir général du Maroc? Chez Mūhtar Sūsi

P= 237 : Dans "Sūs al-ālima", (Sūs la savante), rappel, un appel et une revendication inaugurent le discours de Mūhtar as-Sūsi : [Sūs al-ālima" est l'introduction de AL Maāsul. 20 vols. Imprimerie Najah, 1961. Casablanca.].

« Au Maroc, il y a des villes et des campagnes, son histoire générale du savoir ne peut désormais se constituer, d'une manière complète qu'à partir des histoires spécifiques et particulières de chacune de ces cités et campagnes. Or, si la lumière ~~complète qu'à partir~~ a été portée sur l'histoire du savoir de quelques unes de ces cités, qui ont alors bénéficié d'un tel éclairage, chose qui éclaire le chemin des chercheurs, il va sans dire que les campagnes lointaines sombrent, de nos jours, dans des horizons obscurs ; fait occultant le regard des chercheurs curieux. Voilà Tafilalet, Darca le Rif, Ibala, le grand Atlas, Tadla, Doukkala et d'autres régions semblables. Toutes avaient un passé brillant et glorieux dans les domaines des connaissances arabes. Aujourd'hui, le chercheur trouve-t-il ce qui pourrait étaler les pages de ces régions devant son regard afin qu'il puisse savoir ce qui s'y mouvait, pendant des siècles, comme activités, dévotions et voyages pour la quête du savoir. [introduction, Page : 1].



Sur la transition

La société marocaine est une société au changement bloqué.

P= 58 La thèse du "blocage" est soutenue par un grand nombre d'économistes et et de sociologues du développement.

- Ils se rejoignent tous pour dire que la société marocaine se trouve dans une situation de "bloquage". Aucun changement, aucune transition n'est prévisible dans l'état actuel des choses. Et, selon eux, la cause essentielle de ce blocage est la domination du capitalisme international qui impose au Maroc une dépendance et une domination à la fois au niveau économique et culturel.

Sans la solidarité familiale cette étude
n'aurait pas pu voir le jour.

Je remercie tous ceux qui ont participé de près ou de loin, par leurs remarques et critiques, à l'aboutissement de ce travail.

Ma reconnaissance va tout particulièrement à Monsieur Robert Cressewell pour ses remarques, observations et conseils clairvoyants et chers pour moi.

Système de translittération

d	د	ḥ	ح	ṯ	ث
ḏ	ذ	kh	خ	^	ع
ḍ	ض	s	س	g	گ
ḍ	ظ	ṣ	ص	q	ق
gh	غ	ch	ش	w (ou)	و
y (i)	ي	z	ز	ẓ	(ژ)

Remarques

- Les noms communs prennent au pluriel un « s » sous la forme suivante : -s. Exemple : *jmaâ* → *jmaâ*-s.
- Les noms propres ne prennent pas de « s » au pluriel. Exemple : Chraga, Fechtala, Oulad Aïssa.
- Pour simplifier l'écriture des mots guich et naïba, très fréquents dans le texte, nous allons les mettre au singulier dans les formes : ttribus guich au lieu de *guich*-s ; tribus naïba au lieu de *naïba*-s

Présentation

Observateur perspicace et analyste rigoureux, Abdeslam Boufatma n'est pas mort. Il est juste allé là où nul vivant ne peut avoir accès. Il a disparu physiquement le 21 septembre 2011 mais ses idées et sa mémoire continuent d'exister parmi nous. Elles existeront toujours, puisqu'elles sont incrustées à jamais dans les lignes des textes qu'il nous a laissés : une thèse de doctorat et autres travaux de recherche inédits[1]. Une thèse en anthropologie sociale et sociologie comparée, portant le titre : *Contribution à l'étude du changement socio-économique et culturel dans la société rurale : cas de Karia*, que le défunt a soutenue à l'Université de Paris V – René Descartes, le 14 janvier 1987.

Version de cette thèse de doctorat, légèrement remaniée au niveau de la forme, le présent ouvrage est sans doute une contribution précieuse où l'auteur met un soin à saisir, comprendre et expliquer les processus des changements et mutations ou évolutions qu'a connus le système sociétal des campagnes marocaines en général et des milieux ruraux de Karia Ba Mohamed[2] en particulier. L'étude de feu Boufatma prend appui sur deux supports qui lui confèrent une teneur riche d'enseignements : d'un côté, la mise à profit des méthodes et techniques de recherche mobilisées pour la collecte de l'information ; de l'autre, l'analyse et l'explication ou l'interprétation modérée des données recueillies sur le terrain ou puisées dans des sources écrites.

Le travail d'A. Boufatma est bien documenté. Seulement, comme il le souligne lui-même, les documents directement afférents à l'objet et au champ de son étude sont rares (absents pour certains événements historiques et faits socioculturels), ambigus ou superficiels. Ce qui aurait pu le décourager et, partant, entraver la marche de ses recherches, voire ses ambitions de chercheur. Mais il n'en est rien.

Abdeslam Boufatma, et le lecteur s'en apercevra sûrement, surmonte ce problème en recourant à l'investigation empirique. Une investigation aussi fine que profonde, opérée suivant un dispositif méthodologique dont la trame, la rigueur et l'envergure semblent de plus en plus rarement observées de nos jours – au Maroc – en matière de démarche investigatrice. Une investigation méthodique (renseignement, pré-enquête et enquête) où le défunt, dans le cadre de l'approche anthropologique et de l'approche sociologique qu'il a adoptées afin de tirer au clair le processus de

[1] Exemple : « Le morcellement des exploitations agricoles au périmètre irrigué du Tadla » et « Moyens de communication utilisés dans le monde rural ».

[2] Le village de Karia se situe à 60 kilomètres au nord de la ville de Fès.

changement relatif aux composantes du corps social abordées (groupes, institutions, coutumes, rapports, valeurs…), a su combiner avec bonheur trois techniques ou procédés pour la récolte des données, à savoir l'observation (directe et participante), l'entretien (individuel et collectif) et le questionnaire (fermé et semi-ouvert)[1].

Les données de terrain, dont le grand nombre provient d'une enquête quantitative conduite au moyen d'un questionnaire composé de onze rubriques thématiques[2] et administré à un échantillon de 250 personnes[3], sont enrichies de sources écrites ayant quelque relation avec le secteur étudié (récits de voyages, notices, documents administratifs, recueils historiographiques, essais sociologiques…) ou ayant rapport, totalement ou partiellement, aux modèles théoriques – notamment khaldounien, marxiste et segmentaire – appliqués à la société marocaine.

La matière réunie, empirique et théorique, est passée au crible d'une analyse socio-anthropologique qui, éclairée ou complétée par d'autres méthodes de recherche en sciences sociales, repose sur une approche comparative reliant le particulier et le général, le concret et l'abstrait, le passé et le présent. La comparaison intéresse en fait les changements survenus avant la colonisation (XVIIIème et XIXème siècles) et les bouleversements produits à l'époque coloniale et postcoloniale (XXème siècle). Elle intéresse surtout chacun des deux processus de mutation qui ont profondément bouleversé les fondements des structures tribales : d'une part, la *destruction* qui a atteint « les rapports économiques, les systèmes politiques et juridiques » ; de l'autre, le *déséquilibre* qui a affecté « l'ordre social des familles, des lignages et perturbé le schème culturel et symbolique ». Sont par ailleurs comparés entre eux, puis les uns avec les autres, les éléments d'analyse qui concernent de près ou de loin la thématique principale de ce travail ; éléments choisis, en vertu du principe de l'objectivation de l'objet d'étude, parmi la masse des données dues aussi bien à la documentation qu'à l'entretien et l'observation.

Ces moyens d'investigation, employés avec une grande prudence méthodologique, ont permis à A. Boufatma d'explorer à fond le terrain de ses fouilles sociologiques et d'affirmer, arguments à l'appui et sans détour, que la région prospectée (Karia et tribus prérifaines) constitue un espace de brassage – et de juxtaposition – ethniques et culturels. Espace qu'occupe une population formée de collectivités amazighes (Beni Ouriaghel, Beni Zeroual…), arabes (Beni Ameur, Oulad Aïssa…) et amazighes arabisées (Beni Snouss, Fechtala…).

---

[1] L'entretien et le questionnaire ont été menés exclusivement en *darija* (arabe dialectal).

[2] Ces rubriques, dont chacune est bien entendu explorée à travers un ensemble de questions, portent les titres suivants : **Nature de la propriété**, **Forces de production utilisées**, **Structure de la maison entre le passé et le présent**, **Mariage et modalité du choix de la conjointe**, **Polygamie et endogamie**, **Notion du temps social ou historique**, **Rapports avec les parents**, **Situation de la femme**, **Enseignement et niveau culturel**, **Rapport avec la terre, les animaux et l'activité agricole** et **Rites et fêtes agraires**.

[3] Les individus de l'échantillon, issus des six communes rurales de la région de Karia (*cf.* figure 4, *infra :* 191), sont « de sexe masculin et d'âge supérieur à 17 ans ».

Le brassage graduel de la population prérifaine et l'arabisation systématique d'une bonne partie de sa composante amazighe furent le fruit de l'action politico-militaire du Makhzen. Mécanisme bien « rodé » de la machine makhzenienne, cette action consistait à soumettre au pouvoir central les unités tribales échappant au contrôle de celui-ci. Son exécution, dans la région de Karia, relevait de la fonction militaire et du rôle politique des tribus *guich*[1] ; en l'occurrence les Chraga : groupe d'origine algérienne, établi au nord de Fès tout au début de la dynastie alaouite, par le sultan Moulay Er-Rachid (1664-1672). L'établissement de ces expatriés combattants puis leur montée en puissance progressive dans la hiérarchie de la classe gouvernante, due à leur expérience guerrière et leur fidélité inconditionnelle au Makhzen, ont provoqué une série de changements dans le Prérif : dislocation des rapports sociaux ethniques, extension de l'aire arabophone au détriment de l'espace amazighophone, développement d'un mode de production de type féodal ou seigneurial du Moyen-Âge européen, etc.

Le *guich* des tribus Chraga (agent du Makhzen) a certes joué un rôle prépondérant dans ces changements mais il n'en était nullement le seul artisan, ni l'unique raison. D'autres facteurs et acteurs, et non des moindres, y ont contribué. Il s'agit de la lutte des tribus autochtones pour la défense de leurs territoires, de la dynamique des confréries mystico-religieuses (*zawya*), de l'influence du mode de vie citadin (Karia se trouve à 60 km de Fès) et de l'affluence des grands propriétaires de l'aristocratie fassie dans les campagnes limitrophes de Karia.

Deux cents quarante ans après la disparition de Moulay Er-Rachid, le fondateur du *guich* des Chraga, ces derniers, pour des raisons que Boufatma explique en détail, soit la conservation de leur richesse matérielle et le maintien de leur ascendance politique construites durant plusieurs décennies, n'ont rien perdu de leur loyauté au pouvoir central, même quand celui-ci était sur le point de péricliter à l'aube du XXème siècle. En 1912, ils se rangent dès le départ du côté du protectorat, font allégeance au général Lyautey et marchent avec la colonne du général Gouraud en vue de mater les résistances du Gharb et du Prérif. Par suite, tous les douars stratégiques sis de part et d'autre de l'oued Ouergha (Souq El Tlata, Fâs El Bali, Amergou, Sless, Tafrant…) sont devenus des casernes militaires coloniales. Ce fut la première étape du processus d'actions modificatrices des milieux ruraux de Karia, inspirées et menées par la puissance « protectrice ».

Vinrent ensuite les actions qui ont bouleversé de fond en comble l'organisation économique, les structures sociales et le système culturel de ces milieux ruraux. Stipulées sous le nom de « réformes » dans le traité de Fès, en date du 30 mars 1912, et poursuivies, sous une autre forme, après l'Indépendance (1956), lesdites actions, séduisantes par leur apparence civilisatrice, furent le développement des bases du mode de production capitaliste, l'implantation d'une administration

[1] Altération du mot *jaych* (troupe armée), le mot *guich* se dit d'un contingent de soldats recrutés dans les tribus qui, en contrepartie du service militaire, ne payaient pas d'impôts et exploitaient les terres sur lesquelles elles étaient installées par le Sultan.

moderne effective – civile et militaire et la mise en place des institutions sociales et culturelles. Elles ont eu pour effets : la destruction des instances juridico-politiques communautaires, la formation des classes sociales, l'émergence de la famille conjugale, la substitution du système communal à l'organisation tribale, le remplacement du temps cyclique par le temps linéaire, le recul de la célébration des fêtes – comme *ennayr* et *âchoura* – associées aux activités agricoles, etc.

La mise en évidence des actions transformatrices susmentionnées, et des tenants et aboutissants de tous les cas de changement socio-économique et culturel soumis à l'examen, témoigne de la richesse que renferme l'ouvrage d'Abdeslam Boufatma. Richesse qui réside essentiellement dans une analyse dynamique des processus de transformation de tel aspect ou telle dimension d'une société paysanne en mouvement. Présenter ce travail autant minutieux que stimulant, c'est rendre un grand hommage à la mémoire de son auteur.

Hammou BELGHAZI
CEAS-IRCAM - Rabat

Introduction générale

La plupart des auteurs s'accordent sur le fait qu'il n'existe pas, dans l'état actuel du savoir sociologique, de modèle général qui permette de synthétiser effectivement les différentes conceptions du changement dans le domaine des sciences sociales. Henri Mendras souligne « qu'il n'y a pas de théorie globale du changement social » (1983 : 119). Wilbert Moore reconnaît qu'« il n'existe pas de théorie du changement social » du fait que « la nature même des systèmes sociaux et l'universalité des variations qui y surviennent sont improprement abordés » (1968 : 367). Pour Guy Rocher, « la sociologie ne dispose pas encore d'une théorie générale qui engloberait dans un même schème global l'analyse de l'organisation sociale et celle de l'histoire sociale ou du changement » (1968 : 15). D'après lui, cela provient du manque d'un appareil conceptuel, de techniques de recherche, d'instruments de mesure appropriés à l'observation et à l'interprétation des transformations de structures. Des sociologues imputent cette lacune à l'influence prolongée qu'exerce le fonctionnalisme qui valorise l'idée de l'équilibre. Pour d'autres, la cause profonde relève du fait que les nombreuses théories qui ont été produites par les sciences sociales ne constituent pas un ensemble homogène.

Dans le même ordre d'idées, Raymond Boudon avance que « si on feuillette à peu près n'importe quel manuel de sociologie sur le changement social on a des chances d'y trouver une rhapsodie de théories à ambitions généralisantes » (1981 : 63). En somme, à presque chaque théorie correspond une conception particulière du changement ; par exemple, les théories ayant une tendance évolutionniste ou développementaliste se proposent de décrire les étapes *nécessaires* du changement auquel elles attribuent un ensemble de caractères et de signes en le qualifiant plutôt d'évolution, de développement ou de modernisation. Selon des théories, le changement obéit à un modèle privilégié qu'elles proposent de chercher soit dans les conditions matérielles de la production, soit dans le développement technologique, soit encore dans les mutations culturelles. Certaines recherchent les formes du changement, d'autres en recherchent les facteurs. D'autres encore pensent le changement en termes de dépassement de contradictions, de conflits et de tensions.

En s'appuyant sur une démarche critique, la sociologie moderne tend cependant à répudier l'idée selon laquelle il existerait une seule cause du changement social. Elle tend à reconnaître la pluralité des types de changement et la diversité des processus endogènes qui les déterminent. C'est dans le cadre de cette tendance que Raymond Boudon tente de rechercher les éléments d'une « théorie » du change-

ment social. « Parler de changement social, dit-il, et plus encore de théorie du changement social, c'est effectivement suggérer soit qu'on peut distinguer les causes principales du changement, soit qu'on peut isoler les processus essentiels […], soit qu'on peut prendre parti sur le caractère fondamentalement exogène du changement, soit encore qu'on peut déterminer la forme (évolution linéaire, cyclique, continue, ou discontinue) du changement » (1981 : 64).

D'autre part, les études comparatives entreprises dans les sociétés extérieures à la province occidentale ont mené Georges Balandier à poser le problème autrement ; il a remarqué qu'« à défaut d'une théorie des mutations sociales déjà constituée, une mutation des théories du changement (de la diachronie) est en cours et prépare à son élaboration » (1971 : 80). D'après lui, la mutation théorique liée nécessairement au perfectionnement des moyens techniques, méthodologiques et intellectuels n'est possible que par la saisie des forces dynamiques et des processus de transformation qui affectent non seulement les pays industrialisés, mais aussi les sociétés du Tiers-Monde, restées depuis longtemps « marginales ». Ainsi, propose-t-il, la création de « l'école dynamiste » qui se fixe pour tâche la multiplication des études sur « la dynamique sociale », dans les pays « en voie de développement » qui connaissaient, il y a plus d'un demi-siècle, des bouleversements, des crises et des mutations encore mal appréhendées.

Dans notre travail sur les changements socio-économiques et culturels dans le monde rural marocain, nous emprunterons les grandes lignes de cette approche pour compléter effectivement les différents éléments de notre démarche. Nous allons adopter l'analyse dynamique dans ses deux formes : endogène et exogène. Celle-ci doit être conjointement liée à l'histoire pour permettre la saisie des changements qui déterminent le rythme de l'évolution de l'organisation sociale. La perspective qui s'impose, ici, est celle de penser les processus de changement, de transformation et de déséquilibre en termes de tensions, d'interactions et de confits. Par là, la prise en considération des rapports dialectiques entre les différentes unités du corps social (systèmes, institutions, groupes sociaux…) paraît nécessaire pour cerner les caractères et les mécanismes des changements fondamentaux. Dans cette optique même, nous prendrons souvent le parti de regarder les choses d'en bas pour insister sur la relative autonomie des collectivités locales et des individus dans le changement global. Ce regard d'en bas, du point de vue de la société locale, doit être nécessairement associé au regard d'en haut, du point de vue de la nation. Tel est, en gros, le cadre de notre analyse.

Une question s'impose. Pourquoi ce travail sur le changement social ? L'étude des changements socio-économiques et culturels est un domaine qui, depuis une vingtaine d'années, a retenu l'attention des chercheurs marocains. En 1967, à Rabat, les discussions et les exposés ont largement débordé le thème du colloque portant sur « la sociologie maghrébine », parce qu'ils posaient la question des changements

sociaux, des mutations et de la mobilité dans les trois pays[1]. Mais jusqu'à nos jours, en dehors des travaux de Jacques Berque, d'André Adam sur Casablanca et de Paul Pascon sur le Haouz de Marrakech, aucune étude *d'ensemble* n'a été réalisée dans ce domaine. Les quelques enquêtes et comptes rendus, effectués dans le cadre de cette perspective, ont souvent un champ d'investigation régional très réduit et un caractère partiel, microsociologique et descriptif d'analyse. La part réservée au monde rural dans toutes ces études n'est pas seulement infime, mais en grande partie inédite. Les recherches universitaires, entreprises actuellement par des jeunes chercheurs marocains, se heurtent à des contraintes administratives, financières, techniques et théoriques.

Ainsi, nous pensons que le moment est peut-être venu pour affronter toutes ces difficultés et tous ces risques afin d'enquêter dans ce monde rural mal exploré. Notre région n'a jamais été étudiée, alors qu'elle présente un cas de recherche très riche. La société a connu des transformations significatives avant le protectorat, étant donné l'implantation profonde et avancée du système makhzanien. Sa proximité de Fès et des tribus guich[2] a favorisé l'emprise du pouvoir central et renforcé la pénétration du système colonial. Aujourd'hui, le fait des changements multiples et cumulés, profonds et irréversibles, s'impose à l'attention de tout chercheur en sciences sociales.

C'est dans ce cadre que nous allons poser les questions qui définissent les grandes lignes de notre sujet. Tout d'abord, qu'elles sont les *manifestations, la nature et le rythme* des changements qui ont affecté la structure sociale, économique et politique de la société paysanne à Karia[3] au cours des trois périodes dynamiques de son évolution : la veille du protectorat, la période coloniale et celle de l'Indépendance ?

Il s'agit en effet de repérer les institutions qui se sont transformées le plus et celles qui se sont révélées les plus vivaces et donc permanentes. Ensuite, l'étude de la nature et du rythme du changement deviendra possible. Cette opération consiste, d'une part, à savoir s'il s'agit d'un changement radical ou superficiel, global ou partiel ; d'autre part, à cerner le rythme du mouvement selon lequel s'accomplit le passage d'un type d'organisation sociale et économique à un autre, en ce sens que le dépassement ne signifie ni une transformation totale, ni une coupure immédiatement apparente et consciente : il résulte, en effet, de plusieurs processus cumulant leurs effets.

Cette perspective nous incite à poser une autre question, celle de savoir si les processus du changement résultent de la dynamique interne ou externe de la société. Autrement dit, quels sont les facteurs importants du changement ?

---

[1] Ce qu'a affirmé également J. Duvignaud dans son article : « La sociologie maghrébine » (1968b).

[2] Guich : armée traditionnelle, tribu privilégiée et devant le service militaire.

[3] Voir à la fin de l'ouvrage, figure 1 : Cercle de Karia. Carte ehnique et administrative.

Notre étude a donc l'ambition de saisir l'action des facteurs internes et externes, de repérer l'effet de leurs interactions dans le corps social et d'appréhender enfin les transformations qui résultent de l'affrontement entre agents dynamiques et forces d'inertie. Ceci nous permettrait d'approcher les forces économiques, sociales, politiques et culturelles agissantes et les conflits générateurs de changement qui en résultent.

Il faut noter aussi la particularité de l'organisation sociale marocaine. Trois formes de production et de rapports sociaux s'y articulent : le système tribal, le pouvoir makhzanien traditionnel, une nation liée au système capitaliste, qui se modernisent.

Par ailleurs, le cumul des transformations et des changements affectant des systèmes hétérogènes et d'âges différents ne peut être saisi que par le moyen d'une analyse diachronique et dynamique. Cela posé, pour étudier le changement d'une situation quelconque, *on doit nécessairement se référer à ce qui précède. Il n'y a pas de changements pour soi, un changement est toujours par rapport à quelque chose. Donc, l'élément temps y est intimement lié.*

De ce fait, le découpage de notre sujet doit correspondre aux trois stades d'évolution de la société à Karia.

1) Pendant la période immédiatement précoloniale trois phénomènes ont dominé l'histoire socio-économique des tribus dans la région. L'émigration a conduit à la déstructuration des lignages. L'implantation des institutions makhzaniennes a perturbé le schéma traditionnel des unités tribales et renforcé le pouvoir religieux des confréries. Enfin, l'extension des grands domaines personnels, accélérée par l'établissement de la propriété foncière citadine, a rongé considérablement les domaines collectifs. Conjugués à des transformations juridiques, politiques et idéologiques, ces processus ont abouti à l'instauration d'un nouveau système socio-économique : l'*âzib*[1], résultat en réalité de la consolidation du pouvoir politique et religieux du Makhzen[2] et des *zawya*-s[3]. Il faut noter qu'il n'y avait pas là de compétition évidente avec la solidarité patriarcale.

2) Les actions militaires, politiques, administratives et juridiques du protectorat dans la période suivante devaient continuer la restructuration de la société rurale. Si, dans sa forme, la politique coloniale continuait l'action du Makhzen ; dans son contenu, elle portait un système nouveau : le système capitaliste, qu'elle devait installer en s'appuyant sur un réseau économique étranger, sur un appareil juridique et sur la force. Ces interventions ont abouti à une transformation importante de l'ordre agraire et de l'organisation socio-économique, laquelle n'a pu déboucher que sur la dépossession et la prolétarisation des paysans, puis sur

[1] *Âzib* : grand domaine d'un notable ou d'un chef religieux (voir partie 1).

[2] Makhzen : système politique du pouvoir central basé sur l'armée des tribus guich, ses caractéristiques fondamentales sont décrites dans la première partie également.

[3] *Zawya* : plur. *zawya*-s, édifice religieux d'une confrérie.

l'émigration et l'expansion démographique. Les institutions culturelles sont restées *presque* intactes.

3) A partir de l'Indépendance, pour contrer ce mouvement de déstructuration, l'Etat national a fait appel à la « Réforme Agraire ». Dès lors, la société rurale allait-elle connaître une refonte des systèmes de production ? Ou simplement une rebaptisation d'anciennes formes d'organisation ?

Avec les gouvernements nationaux successifs, le monde rural a connu une systématisation et un élargissement des actions étatiques par le moyen d'un ensemble de « plans de développement économiques et sociaux », l'Etat cherchait à créer :

- Les conditions d'une meilleure répartition de la production par la distribution de terres en jouissance usufruitière d'un côté, et par la transformation des baux ruraux de l'autre, afin de parvenir à de nouvelles formes d'exploitation.
- « Des unités de production » qui seraient des exploitations d'une dimension satisfaisante, adaptées aux conditions de la modernisation des techniques, de la comptabilité et de l'emploi. Cet élargissement des actions de l'Etat traduisait-il un affermissement de la puissance et du rôle de la forme de production capitaliste ou une extension et un envahissement des champs d'activité traditionnelle ?

Notre ambition ici sera de connaître et d'analyser en profondeur les facteurs qui ont ralenti ou favorisé ces efforts de transformation des rapports socio-économiques dans le monde paysan.

Le développement des classes sociales a libéré aujourd'hui toutes les potentialités économiques longtemps refoulées : le commerce, le libre marché jusqu'à ses excès capitalistes. Le jeu politique des alliances s'est essoufflé, le négoce a envahi le jeu social. Tout est devenu marchandise. Et, en premier lieu, l'homme lui-même. La forme marchandise a envahi tous les secteurs de l'activité économique de l'homme rural. De ce fait, ce dernier s'est ouvert sur un horizon sociopolitique large. Bref, toutes ces mutations vont favoriser et renforcer *le passage de la société rurale d'une organisation tribale à une organisation en communes rurales.*

Le problème qui se pose dans ce cas est de savoir quels sont les facteurs qui ont contribué directement ou indirectement à cette évolution. Pour répondre à cette question, nous essayerons, dans un premier temps, de déterminer les agents de changement d'ordre général en vue de cerner leur effet indirect sur les bases de l'organisation tribale de la société. Dans un second temps, nous essayerons de repérer les différentes mutations administratives, urbaines et démographiques pour appréhender leur impact sur les différentes institutions sur l'organisation traditionnelle : *jmaâ*, *twiza*, rôle du cheikh, jari, etc.

Par ailleurs, le développement du système bureaucratique, de la vie politique, l'intensification de l'espace urbain, des activités nouvelles commerciales et culturelles seront prospectés à travers l'étude de trois institutions importantes : les centres ruraux en rapport avec la ville, le douar et la maison. Dans un dernier temps, il sera question de l'une des plus petites unités sociales qui détermine en

grande partie l'évolution des institutions sociales sous lesquelles vivent les hommes : la famille.

Le repérage des changements qui affectent les dimensions principales de cette dernière nous conduira directement à l'étude des valeurs, des normes et des institutions qui régissent les règles de la vie morale et culturelle du groupe. Celles-ci constituent un domaine d'investigation généralement malaisé à saisir mais combien important. En dehors des études entreprises par Abdelkebir Khatibi, il est rare de trouver une recherche au Maroc qui s'intéresse à ces régions de l'expérience où l'impact des mutations économiques et sociales est généralement constaté mais jamais analysé.

Quant à notre tentative, elle est très modeste. Elle consiste à éclairer les changements qui affectent seulement les zones culturelles liées directement à l'organisation économique et sociale de la société. L'intérêt portera, en effet, sur quatre types de valeurs ou institutions culturelles.

- Les institutions scolaires, modernes et traditionnelles.
- Les valeurs qui déterminent la nature des relations que les ruraux établissent avec la terre, les animaux et le travail agricole.
- Les traditions qui se rapportent aux rites et aux fêtes agricoles.
- Les règles et les références cultuelles en fonction desquelles le campagnard perçoit le temps, l'organise et l'intègre dans la vie quotidienne.

Une telle recherche exige non seulement une documentation d'archives, mais aussi une enquête de terrain, dans la mesure du possible quantifiée. Les données ayant trait à l'histoire sociale sont puisées dans deux sources différentes : l'oral et l'écrit. Dans le réservoir de la mémoire collective, les témoignages des vieillards, les dictons et les contes locaux sont souvent illustrés par la continuité de la tradition, la survivance des pratiques, des vestiges et des matériaux ancestraux. Dans ce domaine, l'histoire qui nous permet d'expliquer le présent est souvent racontée, d'autant plus que l'oral l'emporte sur l'écrit.

Comme les données orales, les documents écrits prêtent beaucoup à la critique, en plus, ils sont rares. Les écrits makhzaniens sont tardifs, dont le style est volontairement obscur et allusif et masque au lecteur situé hors de la confidence, l'essentiel des intentions et des justifications. D'autre part, on dispose au mieux de documents de seconde main, c'est-à-dire d'interprétations faites par des voyageurs, des historiographes coloniaux, et dans le meilleur des cas, par des contemporains trop citadins pour se donner la peine d'aller observer les choses sur place. En n'usant guère des moyens efficaces de l'enquête systématique, ils nous ont écrit ce qu'ils ont entendu ou vu. Ceci nous pousse à nous interroger sur le degré de scientificité de leurs travaux.

Face à ces difficultés, nous tenterons de confronter dans le présent travail des données administratives, des études, aux résultats de l'enquête et des entretiens entrepris dans la région.

L'interrogation de l'histoire socio-économique sur ses traits caractéristiques et ses éléments dynamiques, qui vont nous permettre d'expliquer le présent devait être complétée par l'étude de terrain. Etude qui, précédée par une pré-enquête d'information d'ordre général, comprit l'observation, l'entretien individuel ou collectif et la participation aux cérémonies locales et aux activités quotidiennes des paysans. Les entretiens portèrent sur des thèmes précis et sur des questions formulées en fonction des données de la pré-enquête. Nous avons eu de longues discussions avec des personnages religieux, des chefs d'offices, des responsables de *jmaâ* et avec des vieillards.

L'enquête par le questionnaire porta sur des thèmes précis. Les uns concernèrent la propriété et les forces productives (matérielles, animales, humaines, etc.) investies dans la production. Quelques uns visèrent l'unité domestique, la famille, les modalités du mariage, l'évolution des rapports entre les différents membres du groupe familial et la condition de la femme. D'autres portèrent essentiellement sur les aspirations et les attitudes des ruraux à l'égard des nouveaux besoins : produits de consommation, habitat, école, etc.

Certaines questions traitèrent le problème de la scolarisation et de l'alphabétisation chez les deux sexes. D'autres portèrent sur les attitudes rituelles, les rapports avec le temps et sur les relations des campagnards avec le milieu naturel et le travail de la terre.

La population visée par l'enquête étant en très grande partie analphabète, le questionnaire fut fait par l'entretien direct et individuel – la pré-enquête nous ayant appris la méfiance du paysan à l'égard des agents de l'Etat et des autres gens du douar. En somme, la méthode était celle d'une enquête par entretien direct individuel avec des questions fermées ou semi-ouvertes qui portent sur des thèmes limités. La langue était uniformément l'arabe dialectal, depuis la formulation des questions jusqu'à la rédaction du code de dépouillement. Le soir, sur les mêmes thèmes du questionnaire ou sur des sujets portant sur l'histoire sociale de la région, l'entretien collectif avec plusieurs personnes du douar nous permettait de collecter des informations complémentaires.

L'échantillon d'étude comptait 250 personnes de sexe masculin et d'âge supérieur à 17 ans. Ces interlocuteurs, qui ont volontairement accepté de s'entretenir avec nous, résidaient dans les vingt cinq douars enquêtés, que nous avons choisis au hasard dans les six communes de la région. L'effectif porte presque toutes les catégories sociales dominantes : 42 personnes (16,8 %) qui n'ont pas de terre, 15 (6%) qui ont une propriété inférieure à un hectare, 79 (31,6 %) qui ont plus d'un hectare et moins de cinq, 48 (19,2 %) qui ont entre cinq et dix hectares, 31 (12,4 %) qui ont entre dix et vingt hectares, 19 (7,6 %) qui ont plus de vingt hectares, et 16 (6,4 %) qui sont des lycéens.

D'autres part, ces 250 interlocuteurs sont répartis en cinq groupes d'âge, 20 personnes (8%) ont plus de 17 ans et moins de 25, 40 (16 %) ont de 25 à 35 ans, 80 (32 %) ont plus de 35 ans et moins de 45 ans, 70 (28 %) ont de 45 à 60 ans, les

enquêtés restants (16 %), soit 40 personnes, sont âgés de plus de 60 ans.

En bref, avec cette enquête, nous tentions non seulement d'appréhender les mutations locales et régionales dans le monde rural d'aujourd'hui, mais aussi de comprendre l'agencement entre les principales institutions traditionnelles et modernes. Mais avant de passer à l'analyse des données empiriques et théoriques, laissons, d'abord, parler la mémoire des autochtones, les archives et les écrits de nos prédécesseurs.

Partie 1

Les tribus de Karia Ba Mohamed avant le protectorat

Esquisse des caractères ethniques, économiques et sociaux

Saisir les bases historiques des traits fondamentaux de la structure socio-économique précoloniale des tribus de Karia est l'objectif principal de cette partie. Parmi les questions auxquelles nous essayerons de trouver une réponse, la plus essentielle touche au *devenir* de l'organisation socio-ethnique et de l'effet de l'introduction des systèmes politiques et économiques makhzaniens dans ce processus. Dans un aperçu sur les origines ethniques, nous essayerons d'étudier les caractéristiques fondamentales des tribus guich implantées par le Makhzen dans la région et des agglomérations anciennes soumises aux mesures militaires, foncières et politiques du système naïba imposé par le pouvoir central. Le bouleversement de la morphologie ethnique et les interventions du Makhzen, qui nous permettront de cerner les différentes transformations des diverses institutions tribales, nous conduisent nécessairement à appréhender l'évolution de la structure agraire et des formes d'organisation agricoles.

Chapitre 1

Le cadre morphologique et écologique du pays

1. Milieu physique

C'est au nord de Fès, à 60 kilomètres de la ville, que se situent les tribus de Karia, enfoncées dans les collines étendues du Prérif. Les pentes y occupent presque la moitié du territoire. Les collines atteignent fréquemment 500 à 600 m d'altitude. L'altitude moyenne est de l'ordre de 250 m.

Les terres de la zone se composent de trois groupes de sol :

- Les terres *tirs* qui sont des sols fertiles composés de calcaire et d'argile occupent de 15 à 25% du territoire.
- Les terres *ḥamri* qui sont des sols bruns ou châtains à forte composante d'argile sont de bonnes terres agricoles, elles constituent la majorité des sols de la région : 50 à 60% de la superficie totale.
- Les terres *ḥrach* sont des sols rouges caillouteux et moins fertiles, elles représentent 5 à 10% de la superficie du pays.

Quant au climat, il est de type méditerranéen, à saison humide en hiver et sèche en été. D'où la dominance de deux saisons de semailles : la première avec les pluies d'octobre-décembre (cultures précoces ou *bekri*), la seconde avec les pluies de février-avril (cultures tardives ou *maẓouẓi*). La moyenne des précipitations varie selon les endroits, de 450 à 550 mm par an. Les températures s'échelonnent entre un maximum au mois d'août (moyenne des maxima : 37°c) et un minimum au mois de janvier (moyenne des minima : 5°c). Les risques de gel sont, par conséquent, exceptionnels, ce qui ne pose pas de restrictions culturales.

Par ailleurs, la zone de Karia est traversée par trois rivières, dont deux sont importantes : Sebou et Ouergha. Innaouen traverse la région à l'est sur une longueur de 15 km ; Sebou côtoie la partie sud sur une longueur de presque 100 km ; Ouergha, vers le nord, se déplace sur 60 km du territoire. Ces derniers sont indispensables à l'économie agricole du pays.

Le Sebou : au nord de Fès, ce fleuve reçoit l'oued Innaouen dans la tribu Hyayna, sépare la tribu Hjaoua des Oulad Jamaâ et continue de couler entre les Oulad Aïssa, les Chrarda, les Oudaya, etc. En longeant ces derniers, il reçoit l'oued Mekkes et son principal affluent, Ouergha, à El Mogran. Le Sebou est très particulier. « Très différent, dit Louis Miège, le Sebou présente un aspect *européen* ; il se rapproche du profit d'équilibre, ses basses eaux peuvent jusqu'à vingt kilomètres le remonter. Cas exceptionnel en Afrique du Nord » (1977 : 4). Les crues et les inondations du

fleuve sont très dangereuses, celles des années 1960 ont nécessité un secours international. Les solutions du gouvernement ont été tentées dans la construction du barrage Hassan 1er (barrage Arabat) mais le problème est toujours là tant qu'Ouergha est le principal affluent du fleuve.

L'Ouergha : les autochtones prétendent qu'il est capricieux comme une femme (son nom est, en effet, féminin en arabe). En berbère, il signifie « or » (*ourgh*), comme le relate EL Bekri (*Journal Asiatique*, T. XII, 1859 : 332). Prenant sa source de la montagne des Gouin dans le pays du Rif, l'Ouergha passe entre les Beni Zeroual et les Hyayna, contourne la tribu Fechtala et pénètre dans le Gharb en séparant les Beni Mezguelda des Oulad Aïssa. Son régime torrentiel et ses crues, souvent imprévues, ont mené dernièrement le gouvernement à mettre au point le projet du barrage Mejaâra sur un gué très ancien au nord des Fechtata.

En somme, l'existence d'Ouergha et de Sebou était l'un des facteurs essentiels de la sédentarisation, néanmoins ancienne des tribus environnantes, notamment celles du Gharb et du Prérif. Toutefois, si la zone de Karia profitait énormément de ces deux grandes rivières qui l'entourent de deux côtés, elle souffre tout de même d'un manque remarquable d'eaux souterraines, comme le montre les études géologiques de la région. D'où résultent de grandes difficultés pour l'alimentation en eau des centres et des douars surtout pendant les années de sécheresse.

2. Milieu humain

Groupées dans un seul bloc territorial, les tribus de Karia : Chraga, Fechtala, Oulad Aïssa et Hjaoua, constituent une seule unité géographique. Leur situation à la proximité de Fès, dans le Prérif occidental, entre Sebou et Ouergha, leur permet d'avoir des caractéristiques privilégiées plus ou moins semblables.

Les Chraga

La tribu est d'origine algérienne. Elle a été établie en tant que tribu guich (comme en verra plus tard) par le Sultan alaouite Moulay Er-Rachid dans la région, vers la fin du XVIIème siècle. L'origine ethnique de ses trois fractions n'est pas la même ; les Beni Ameur et les Sejjaâ sont des Arabes ; les Béni Snouss qui représentent la fraction la plus puissante sont des Berbères. Quant au territoire, il ne dépasse pas 648 km^2, jusqu'au début du siècle. Pour des raisons stratégiques, la colonisation l'a beaucoup étendu ; aujourd'hui, il est estimé à 828 km^2. En outre, Chraga n'est pas seulement la tribu la plus étendue, mais aussi la plus grande ; elle compte 76.421 habitants sur un total de 124.345.

Par ailleurs, la tribu a subi des transformations notables, dès la veille de l'Indépendance. *Ses trois fractions se transformaient en trois communes administratives*. Désormais, la fraction Beni Snouss devient la commune centrale qui englobe au village de Karia tous les locaux de l'administration régionale, les Sejjaâ constituent la commune Bouchabel, les Beni Ameur celle de l'Oulja. Il importe de souligner à ce propos que la nouvelle organisation administrative n'a pas touché profondé-

ment les grandes unités ethniques de la société ; les sous-fractions ou *mechiakha* de Loukwetiya, des Oulad Slim, de Loukrichiyen et des Oulad Dehou sont restées de nos jours greffées à leur fraction mère Beni Ameur. Celle des Oulad M'barek, des Oulad Beni Hsen des Smounien et celle de Labtaymiya se ramifient sans être divisées pour composer les segments de leur fraction Sejjaâ. La fraction Beni Snouss, bien qu'elle ait subi une concentration urbaine significative, n'a pas perdu les grands traits de l'entité territoriale et des unités ethniques des sous-fractions qui la composent ; elles sont au nombre de cinq unités sociales implantées dans leur territoire, mais groupées en partie autour du village de Karia : El Kolliyen, Melloula, Sidi El Mekhfi et El Ksiba. Cette cohésion tribale devient plus forte au fur et à mesure de l'éloignement des centres ruraux.

Les Oulad Aïssa

Cette tribu est d'origine arabe, car elle fait partie des tribus Beni Malek du Gharb. Elle est limitée au nord par Ouergha et Beni Mezguelda, à l'est par les Chraga, au sud par le Sebou et à l'ouest par Hjaoua. Son emplacement dans la région remonte au XVème siècle. Plus tard, la vigilance des administrations coloniales à l'égard de ces rapports de parenté vivaces mena ces derniers à garder les Oulad Aïssa sous le commandement de l'administration d'Aïn Dfali qui regroupait à l'époque toutes les fractions des Beni Malek. C'était le même cas, d'ailleurs, pour la tribu Hjaoua qui avait les mêmes origines ethniques que les Beni Malek. Il faut donc attendre la deuxième décennie du protectorat pour que les responsables parviennent à détacher ces tribus (Oulad Aïssa et Hjaoua) sans danger, de leurs cousins les Beni Malek et à les rattacher à « l'annexe administrative de Karia », créée à cette époque. En effet, la transformation plus au moins structurelle des Oulad Aïssa ne verra le jour qu'avec l'établissement de la circonscription officielle de Karia au début de l'Indépendance. On mutilait la tribu de l'un de ses plus puissants segments qui comptait plus de quarante douars (villages) constituant une fraction entière appelée Oulad Slama. Celle-ci a été ajoutée aux fractions de la tribu Hjaoua pour équilibrer la petite commune de Mkanssa. A Oulad Aïssa ne restaient que trois fractions : Debichat, Lekouar, Lahouafed constituent la commune de Ghouazi. Suite à cette mutation, la commune ne comptait que 16.374 habitants et 120 km^2 de superficie, soit 138 habitants par km^2 environ (E.S.A.R., 1977 : 33).

Les Hjaoua

La tribu est d'origine arabe, étant donné sa descendance commune avec les Oulad Aïssa. Elle occupe un territoire très réduit, situé à l'est de ces derniers, à l'ouest des Chraga, entre l'Ouergha au nord et le Sebou vers le sud ; sa superficie ne dépasse pas 87 km^2. C'est en la transformant en commune administrative tout en ajoutant à ses fractions plusieurs clans des Oulad Aïssa que son territoire devient plus ou moins équilibré ; il atteint plus de 221 km^2. Quant à la population, elle est estimée moins dense : 16.509 habitants, soit 74 hab. par km^2 seulement.

En effet, cette structuration n'a pas touché en profondeur l'organisation du groupe ; les clans familiaux constitués en fractions ou sous-fractions continuaient de garder

vigoureusement leur identité toponymique et leur lignage. On comptait à Hjaoua trois fractions distinctes : Lagraroua, Laâgagda, Laânabra, dans lesquelles la plus part des familles au douar se considèrent comme éléments du même lignage. Mais c'est à Fechtala que ces persistances sont encore beaucoup plus frappantes.

Les Fechtala

Comme les tribus Jbala[1], les Fechtala sont d'origine Sanhadja. Ils sont donc de vieux Berbères arabisés ; autrement dit, un vieux clan de la confédération des Sanhadja.

Cela posé, trois grandes tribus de cette dernière entourent les Fechtala selon une vieille stratégie politique de solidarité : les Sless du côté est, les Béni Ouriaghel vers le nord et les Beni Mezguelda à l'oust. C'est ainsi que la tribu est restée attachée au cercle administratif de l'Ouergha qui l'unissait à ses voisins pendant plusieurs années après la « pacification » coloniale de la région.

En bref, les Fechtala ne seront définitivement annexés au gouvernement du cercle de Karia qu'à la veille de l'Indépendance qui coïncidait avec les Réformes Communales adoptées par les derniers colons. D'où la naissance d'une commune locale appelée « commune Moulay Bouchta », qui prend le nom du Saint régional et non de la tribu, sans néanmoins affecter la morphologie des unités familiales. Les fractions Taâlba et Moulay Bouchta demeurent encore composées et distribuées dans leur terroir initial en groupe de familles agnatique (douars), d'une part, et en clans (sous-fractions) solidaires, de l'autre.

Dominé par la masse du *jbel* (montagne) Amergou, le pays présente un caractère assez sauvage et désertique. Avec une superficie de 213 km^2 et une population de 15.041 habitants, il est le plus pauvre et le moins peuplé des coins de la région : 70 habitants seulement par km^2.

En résumé, la région de Karia est d'environ 879 km^2. Sa population est évaluée dans la dernière décennie à 124.345 habitants. Dans ce pays de Makhzen, où la langue arabe s'est imposée de bonne heure et sans peine, les groupes ancestraux immigrés à des périodes variées, les populations berbères et arabes ont adopté mieux que la plupart des collectivités venues ultérieurement, le mode de vie paysan et villageois le plus anciennement représenté dans le nord du Maroc (J. Despois et R. Raynal, 1975 : 303). Dans ces tribus où la plupart des groupes familiaux sont coupés de leurs confédérations d'origine sous la pression des institutions coloniales, où les ruraux s'agglomèrent en villages et hameaux - on comptait dernièrement plus de 492 douars - concurrencés par les villages « blancs » des centres ruraux éparpillés dans un territoire de collines densément peuplé, le paysage rural et la vie tribale enregistrent plus que dans les autres parties du Maroc nord-occidental les vicissitudes de l'histoire.

[1] Selon les autochtones et les documents historiques qu'on trouvera dans les chapitres suivants.

Chapitre 2

Aperçu sur les origines ethniques

Les populations qui occupent la région de Karia ne sont pas toutes les descendants d'un peuplement autochtone ayant une origine ethnique commune ; elles ne sont pas toutes immigrées non plus, ni toutes arrivées en même temps. Chaque ethnie, chaque peuplement est venu à son heure avec son effectif, son genre de vie et son histoire. Ces conditions ont fait que chaque groupe a établi des rapports différents avec le pouvoir central et a subi des transformations inégales.

1. Une tribu algérienne devenue agent du Makhzen : les Chraga

Le sens étymologique du mot « Chraga » reflète avec grande fidélité l'origine de la tribu. Le singulier du mot Chraga signifie en arabe dialectal l'habitant de l'Est. D'où le mot Chraga (pluriel de Chergui) qui veut dire ici habitant de l'est du pays, par rapport au Maroc. Pour prouver la réalité de cette signification, Ahmed Naciri se demande « pourquoi les gens de Tlemcen appellent Mgharba les gens de l'Extrême-Maghrib [1] , et que ceux-ci les appellent au contraire Mecharga ? Cependant, dans la langue vulgaire, ce mot devient Chraga » (1906 : 55).

Venus ainsi de la région de Tlemcen, nos émigrés avaient fort probablement été dissociés de la grande confédération algérienne qui s'appelle Chraga. Sans chercher une longue justification de cette hypothèse, rappelons avec Ahmed Naciri, que « le nom des Chraga était appliqué aux Arabes de la campagne de Tlemcen et à ceux qui étaient joints à eux, parce qu'ils se trouvaient à l'est par rapport à l'Extrême-Maghrib » (*ibid*. : 54). Il précise que ces gens sont des Arabes d'Ajad.

Cependant, les Chraga sont-ils des Arabes ou des Berbères ? Peuvent-ils être des Berbères arabisés, ou l'enchevêtrement des deux ethnies était la règle de leur constitution ? Jean Le Coz, Ahmed Naciri et Michaux-Bellaire, en acceptant la dernière hypothèse, affirment que les Chraga sont composés de fractions arabes et berbères. Jean Le Coz identifie ces fractions en disant que « les gens de l'Est[2], amalgamant des tribus de Tlemcen et d'Oujda avec des Berbères : Mediouna, Haouara, Beni Snouss et des Arabes : Sejjaâ et Beni Ameur » (Le Coz, 1965 : 4).

Ahmed Naciri donne le même nombre de fractions en précisant leur origine ethnique. « Comme Arabes, il y avait des Sejjaâ, des Beni Ameur et comme tribus

[1] Maghrib veut dire Maghreb.

[2] C'est-à-dire les Chraga.

berbères, des Mediouna, des Haouara et des Beni Snouss » (1906 : 54-55). Michaux-Bellaire cite parmi les musulmans d'Algérie qui ont émigré au Maroc, les Chraga. Ceux-ci, selon l'auteur, sont composés de trois fractions : Chraga, Beni Ameur et Beni Snouss, ce qui nous a été d'ailleurs prouvé par la toponymie régionale de la tribu (1906 : 54).

Celle-ci émigra au Maroc lors des guerres que menèrent les premiers alaouites contre le pouvoir turc en Algérie (Naciri, 1906 : 54-55). Jean Le Coz souligne que c'est Moulay Er-Rachid (1664-1672) qui a fondé le guich des Chraga. Pour Le Tourneau, c'est « Moulay Er-Rachid qui a accepté la commission de ces tribus, ordonna la construction de *qasbat* El-Jdid à Fès, sur l'emplacement des maisons de Lemtoun. Il ordonna à ces gens et à ses caïds 1.000 mitqâles pour l'édification de la muraille, et leur prescrivit de construire des maisons à l'intérieur de la *qasbat*[1]. Il fournit également aux Chraga 1.000 dinars pour la construction de la *qasbat* El Khmis où ils vinrent habiter » (1949 : 100).

Depuis lors, la tribu Chraga faisait partie des tribus militaires (guich) cantonnées à Fâs Jdid. On avait l'habitude de diviser cette ville de Makhzen en trois quartiers[2], écrit l'auteur. « Au nord et au nord-est en bordure de l'actuel jardin de Boujloud, la *qasbat* des Chraga, ou encore la *qasbat* Batha, qui confirme son nom, abritait un contingent des Chraga destiné à former en cas d'alerte la garde du Borj Cheikh Ahmed » (*ibid.* : 187).

Cependant, la ville de Fâs Jdid avait un caractère particulier. Ses *qasbat*-s ne représentaient pas seulement un habitat militaire, mais aussi une école d'entraînement et d'éducation. En tant que capitale du Makhzen et forteresse du Souverain, la ville, outre sa fonction politique et militaire, était conçue pour l'organisation et l'éducation culturelle des tribus guich. Insérer les tribus recrutées de toutes les régions du pays dans une *qasbat* ou un quartier à part, avant leur affectation à la campagne, était une pratique presque générale chez les Souverains alaouites. Ceux-ci avaient, par cette action, à modeler dans ces « casernes » et par le moyen d'une éducation spéciale, une élite miliaire honnête et très dévouée à l'idéologie makhzanienne. Ce genre d'organisation très systématisé ne verra le jour qu'au cours des premières décennies de la dynastie alaouite, notamment chez Moulay Er-Rachid (1664-1672) et Moulay Ismail (1672-1727).

La tribu Chraga détenait au sein de la famille militaire du Souverain un pouvoir politique important. Son tempérament guerrier, sa fidélité et son dévouement lui ont facilité les possibilités de jouir d'une bonne réputation auprès du Souverain et de profiter en même temps d'une autorité locale et régionale. « A côté de ce gouverneur, il y a des caïds [...] le plus important était le caïd des Chraga qui tenait

[1] La *qasbat* est une espèce de caserne militaire traditionnelle, où le Sultan installe généralement la tribu guich (militaire) pour la surveillance de la ville des ennemis étrangers.

[2] Dans la ville de Fâs Jdid, on a trouvé une grande rue appelée encore aujourd'hui la rue des Chraga.

ses assises dans Fâs Jdid : son tribunal était situé dans la cour d'entrée de Dar-El-Makhzen, vis à vis de celui du gouverneur de la ville. Son autorité s'étendait sur les Chraga qui peuplaient la Qasbat Batha » (Le Tourneau, 1949 : 265).

Ayant ces caractéristiques, la tribu a pu constituer dès la deuxième moitié du XVIIème siècle (vers 1670) le noyau le plus dynamique dans la structure du Makhzen alaouite. L'armée marocaine cantonnée à Fès, ville impériale où a siégé la majorité des Sultans et leurs gouverneurs, était constituée et parfois même administrée par les éléments Chraga, contrairement aux autres tribus installées à Meknès ou à Marrakech.

Pour mieux éclairer la situation des Chraga, il serait nécessaire de déterminer leur statut au sein de la hiérarchie du Makhzen. C'est avec les Oulad Jamaâ, oncles *akhwal* du Souverain et les Oudaya qu'ils ont formé le guich de Fès. D'autre part, ils étaient des « wassif »[1] (Laroui, 1977 : 8).

Les Chraga ont consolidé ce statut de *wassif* par l'établissement de nombreuses relations de mariage avec les oncles du Souverain : les Oulad Jamaâ. L'étude généalogique de quelques familles et douars (villages) de la tribu nous a bien confirmé ce fait[2]. Quelques éléments de la famille Oulad Ba Mohamed, famille Makhzen qui a donné tous les caïds et les pachas de la tribu, ont également souligné les quelques relations de parenté qu'avaient leurs grands-parents avec les Oulad Jamaâ.

Cela dit, si la politique du palais était dominée par les *âbid*-s al Boukhari et les familles qui ont établi des relations de parenté avec les Souverains, celle des tribus était dominée par les hommes du guich, dont ceux des Chraga faisaient partie. Si la première était symbolisée par le poste de *visir* [3] ou *âllaf*, la seconde, comme action de l'autorité centrale, restait l'apanage des pachas, caïds et *âmil*-s[4], qui étaient en contact permanent avec la population rurale : celle des tribus. Le caïd M'Hamed Ould Ba Mohamed Ech Chergui avait le commandement de tout le Gharb et la grande partie du nord du Maroc. Ce poste lui a été confié, en fait, pour remplacer le Hdj Ali Astot ; fils du Rifain (du Rif) Bou Selham Astot.

Etant ainsi, les gens de Chraga, et notamment leurs caïds n'ont pas cessé de tirer profit en usant de leur pouvoir depuis leur séjour à Fès. Ils spoliaient les habitants

---

[1] Des éléments auxquels on confie les postes de confiance.

[2] Notre enquête dans la région a révélé l'existence de nombreux douars qui se réclament jusqu'à nos jours des Oulad Jamaâ.

[3] *Visir* signifie chef de l'administration du Makhzen, équivalent d'un ministre dans l'administration moderne. *Âllaf* : chef de l'administration du palais.

[4] *Pacha* : est au XIXème siècle un titre militaire, il désigne le commandement en chef de l'armée en garnison. *Âmil* : est un gouverneur dont la fonction est essentiellement fiscale, à la tête soit d'une ville, soit d'un grand commandement régional, soit d'une importante unité tribale. *caïd* : avant tout chef de la milice, a aussi une fonction administrative, surtout pénale dans une ville ou dans une campagne

de Fès de leurs biens, de leurs jardins, et pillaient parfois même leurs marchés. Le Tourneau nous en a donné un aperçu très significatif : « Il arrivait parfois qu'un propriétaire se rendant à son jardin trouva installé au milieu de sa propriété un Arabe (c'est-à-dire les Chraga) qui avait dressé sa tente et disait : le Sultan m'a donné ce jardin » (1949 : 81).

Ce genre de comportement était tellement abusif que la population de la ville venait chaque fois se plaindre auprès du Makhzen. Une fois Moulay Er-Rachid, mis au courant du degré de mécontentement des citadins, décida d'emmener les Chraga dans un lieu un peu plus loin de la ville. Ils avaient été installés d'abord dans les environs de Fès, mais les gens de la ville, ayant eu à se plaindre des dommages qu'ils leur causaient, « le Sultan leur avait ordonné de transporter leur campement sur les territoires de Saddina et Fechtala, entre le Sebou et l'Ouergha (nord de Fès) » (Naciri, 1906 : 55). Les Chraga étaient donc mis en place dans la région vers la deuxième moitié du XVIIème siècle.

Selon des chercheurs[1] intéressés à la question, d'autres groupes ethniques d'origine algérienne ayant des rapports de parenté avec les Chraga furent amalgamés à la tribu à partir de 1830. Ce sont les Oulad Sidi Cheikh et les Beni Ameur. Après avoir tenté de joindre Bou Amama, un des prétendants du Sud Marocain, les Oulad Sidi Cheikh ont décidé de remonter vers le nord du Maroc pour s'installer généralement dans les régions de Fès, Meknès et Marrakech, mais la majorité du groupe s'établit précisément à Boujemana, entre Sebou et Ouergha, au voisinage des Chraga, tandis que les Beni Ameur étaient emportés par une conviction ardente du *jihad* (guerre sainte). Leur projet d'émigration était de soutenir au Maroc le Hadj Abdelkader : leader du *jihad* en Algérie. Michaux-Bellaire a écrit à ce propos : « à leur arrivée au Maroc, les Beni Ameur avaient été installés par le Sultan Moulay Abd Er-Rahaman … dans la tribu des Chraga »[2]. Un an après, selon l'auteur, les Beni Ameur ont décidé de rejoindre le chef du *jihad*, l'Emir Abd El-Kader en banlieue de Taza, pour contrecarrer le Souverain à Fès. Mais une fois que ce dernier fut mis au courant de leur projet et de leur lien de parenté avec les Chraga[3], il décida de les envoyer dans les environs de Marrakech, sous la direction du caïd Lâarbi Ech Chergui.

En bref, l'événement s'est déroulé dans un état de guerre très tendu. Après avoir battu et pillé la tribu guich des Chraga, les Beni Ameur se sont mis en route vers Taza. Mais, en passant par la tribu des Hyayna, les soldats du Makhzen de Fès, avec l'aide de cette dernière, l'ont décimé en grande partie. Les survivants furent

[1] Michaux-Bellaire (1906 : 9). Voir également J. Le Coz (1964, T. 1 : 253).

[2] Michaux-Bellaire (1906 : 7). On parlera plus tard d'autres groupes d'émigrés algériens, notamment les Melayna qui vont s'établir dans la tribu des Oulad Aïssa au voisinage des Chraga.

[3] Les Chraga, comme nous avons souligné plus haut, sont constitués de trois fractions : les Beni Snouss, les Sejjaâ et les Beni Ameur. Donc les Beni Ameur, émigrés dernièrement, représentent avec les anciens Beni Ameur un segment de la grande tribu Chraga.

condamnés à la prison de Fès. Après ce malheureux sort, ceux-ci s'éparpillèrent en groupes familiaux. Quelques familles retournèrent en Algérie, les autres décidèrent enfin de rester à Fès, ou de retourner chez leurs cousins, c'est-à-dire l'ancienne fraction Beni Ameur de la tribu mère Chraga.

C'était, par conséquent, le schéma général de la structure morphologique de la tribu, à savoir les liens de solidarité entre les fractions et les relations agnatiques de parenté prétendues par les groupes qui sont venus plus tard s'agréger aux villages de la tribu Chraga.

En somme, l'histoire sociale des Chraga nous conduit à dire - comme on le verra plus tard - que le phénomène d'émigration (Algérie-Fès-Karia) et l'intégration de la tribu dans le système guich étaient des faits sociaux tellement importants qu'ils ont pu déterminer en grande partie leurs relations avec le Makhzen, leur statut social et leurs contacts avec les ethnies et les tribus voisines. *Le dévouement aux principes militaires du guich, et l'établissement du maximum de relations agnatiques basées sur le mariage avec les agents les plus proches de la famille des Souverains, semblent être deux éléments importants à partir desquels les Chraga ont cherché la domination et le pouvoir.*

2. L'implantation des Chraga dans le Prérif

L'implantation de la tribu, bien qu'elle soit un acte politique ayant pour objectif l'extension de l'influence militaire et l'occupation territoriale, suppose une réflexion sur le fond autochtone de la région qui nous permet d'appréhender le fusionnement des cultures, des modes de vie des nouveaux venus et des anciens occupants. C'est sous cette optique que cette implantation sera analysée dans cette partie, afin de situer des dimensions de l'héritage historique de la tribu (Figure 2, ci-après).

Selon les normes traditionnelles appliquées aux tribus guich, le Sultan Moulay Er-Rachid a légué à ses serviteurs, les Chraga, des domaines dans le Habt, où il possédait de nombreux *âdir*-s ou *âzib*-s entre Sebou et Ouergha. Selon Grigori Lazarev (1966 : 55), les troubles et les agitations de l'époque, surtout dans le nord de Fès ont joué un rôle dans cet événement. En fait, la vague des prétendants : chefs de confréries ou tribus insoumises au pouvoir sultanien vers le milieu du XVIIème siècle, explique la stratégie de la mise en place des Chraga. Les mobiles de cette conquête territoriale peuvent être éclairés par l'étude du fond ethnique de la région.

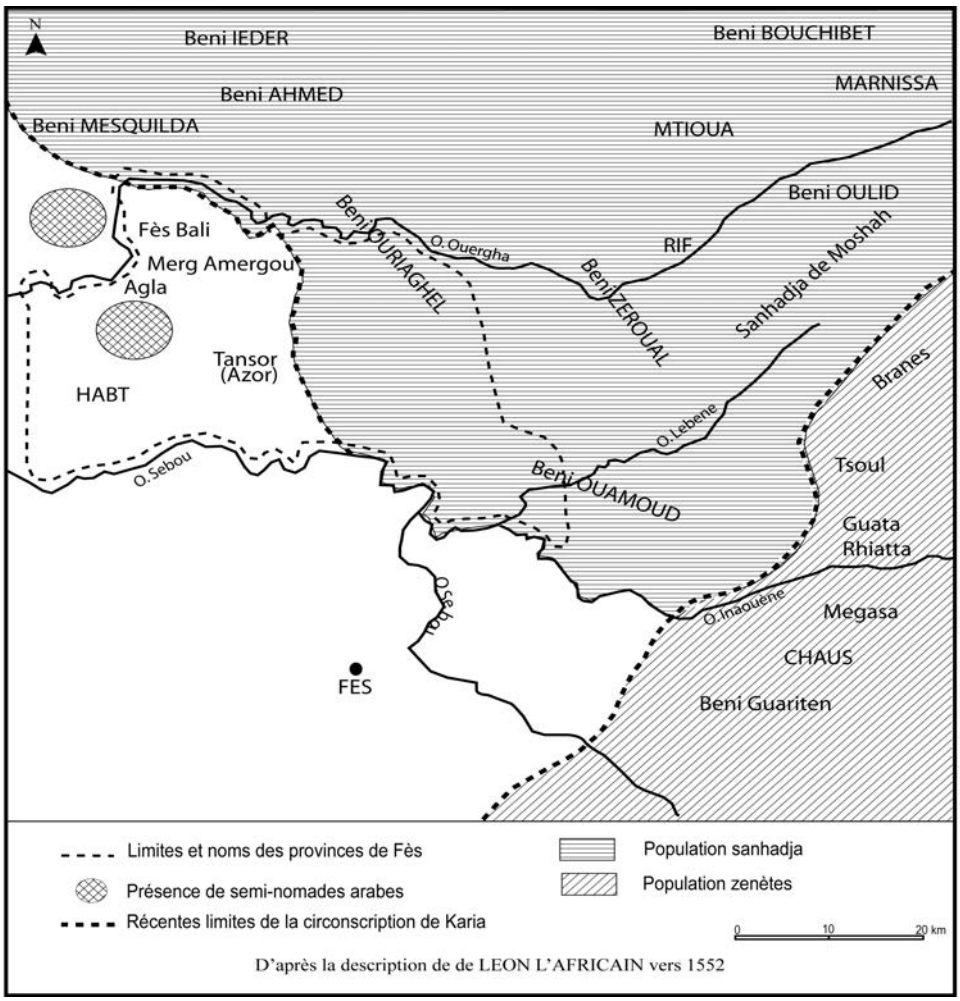


Figure 2 : **Le peuplement du nord de Fès au début du XVIème siècle**

A cette date, seules les tribus autonomes et insoumises des Sanhadja (Beni Ouriaghel, Beni Zeroual, Beni Ahmed et Beni Mezguelda), qui étaient appelées plus tard les tribus Jbala, occupaient la grande partie du Prérif en s'étalant de part et d'autre de l'Ouergha jusqu'à Ouezzan (Asjen). On trouve de même vers le nord et sur la rive gauche de l'Ouergha les Beni Teud (Fâs El Bali) et Gla où était placée une tribu sanhadjienne : les Fechtala. Les Hyayna installés au nord de l'oued Inaouen et au sud de l'Ouergha, apparaissaient dans la région comme une confédération autonome du guich saâdien (début du XVIIème siècle). Vers l'ouest, le long du Sebou, le Gharb était l'emplacement de deux ethnies : Beni Soufiyan et Beni Malek. En raison de leur soumission au système naïba, ces deux vieilles tribus arabes étaient souvent les défenseurs du pouvoir central comme elles étaient, à cause de leur proximité des tribus Jbala, un terrain d'action favorable aux chefs de confréries et aux prétendants du Rif.

Situés au sud des tribus Jbala, à l'est des Beni Malek du Gharb et à l'ouest des Hyayna, les Charga vont se greffer aux villages méridionaux des Fechtala, à des agglomérations Oulad Aïssa des Beni Malek vers l'oust et surtout aux communautés berbères des Beni Ouriaghel vers l'est. En descendant ensuite un peu vers le sud-est, ils vont prendre une partie importante de l'ancien territoire des Beni Ouamoud - occupé en partie par le guich des Hyayna - où ils implanteront la tribu guerrière des Beni Ameur.

La région la plus connue de ce territoire est appelée Saddina en se rapportant au nom de la grande montagne (662 m) qui la domine. La fraction des Beni Ameur qui y réside, porte jusqu'à nos jours le même nom : Saddina. La légitimité de l'occupation à cet effet a été recherchée dans l'identification à un lieu donné, à une montagne comme le cas de la fraction de Beni Ameur, à une rivière comme celui de Bouchabel à Sejjaâ, à une plaine… comme ailleurs dans la région. Les études toponymiques restent très révélatrices dans ce domaine[1].

Sur ce territoire, Beni Ouamoud découpés des Sanhadja et des Hyayna au nord d'Innaouen (rivière), s'établissent deux tribus d'origine arabe, l'une à côté de l'autre : les Beni Ameur et les Sejjaâ des Chraga. Le séjour de Marmol[2] et Léon l'Africain (1830 : 283-286) dans la région vers le XVIème siècle nous laisse même imaginer le caractère paysan et sédentaire de la région. Comme le rapporte G. Lazarev dans ses structures agraires en pays Hyayna, « Sanhadja : un pays de villages (les Beni Ouamoud en comptent vingt cinq) dont l'agriculture est riche, le bétail abondant : ses habitants produisent du blé, du lin, de l'huile dont ils fabriquent un savon vendu à Fès (1966 : 34). « Quoi qu'il y ait peu de fontaines, il y a sur les coteaux quantité de vignes, d'oliviers, du reste, la terre si fertile qu'il n'y a pas un quartier de terre qui ne soit cultivé ». En plus, quelques traits d'une urbanisation rurale subsistent jusqu'à nos jours. Les ruines non identifiées du *jbel* (montagne) Saddina témoignent des restes d'une bourgade fortifiée avec des citernes et des silos. Cela dit, le fond autochtone semble caractérisé par une économie paysanne et villageoise bien enracinée dans la terre.

Parallèlement au sédentarisme archaïque, prédominait le semi-nomadisme à l'ouest, surtout lorsqu'on se déplace vers le Haut-Gharb où était fixé l'autre segment ethnique d'origine berbère, les Beni Snouss des Chraga. Là, au voisinage des Beni Malek les gens se déplaçaient souvent avec leurs troupeaux d'ovins et de bovins. La propriété *melk* (privée) ne prédominait que sur les bonnes terres. Toutefois, les terrains de parcours collectifs et des *âdir*-s[3] occupaient la grande partie du territoire sur des tâches éparses des cultures ; c'est l'élevage en fait qui

[1] Ce principe d'occupation ne constitue pas une loi générale dans la région d'autant plus que nombre de douars - comme nous verrons dans le chapitre 3 de cette partie - insistent sur les liens généalogiques du groupe.

[2] Marmol (1967, T.II : 276-282), cité par G. Lazarev (1966 : 35).

[3] *Âdir*-s : singulier *âdir*, terres généralement collectives et incultes, servant de terrain de parcours.

l'emportait. Ainsi venait en parallèle l'habitat très rudimentaire. La construction fréquente des *nwala*-s en branchage d'arbre demandant peu de temps expliquait fort bien la volonté des éléments de se déplacer facilement avec leurs animaux. Le cas général était que ces ruraux préféraient aussi revenir s'installer dans leurs villages d'origine. Ce désir se manifestait dans la construction d'un habitat plus ou moins permanent, il est fait en pisé, couvert de chaume et blanchi à la chaux. Cette sédentarisation qui était encore à ses débuts, n'était définitive et totale qu'avec l'arrivée des Chraga.

Par conséquent, l'établissement des Chraga, ces « soldats laboureurs », selon l'expression de Jean Le Coz, va freiner en principe le semi-nomadisme et l'état de dissidence envers le pouvoir central. Avec le guich des Hyayna, des Oulad Jamaâ et plus tard des Chrarda et des Oudaya, les Chraga ont complété par leur situation stratégique la ceinture inébranlable au nord de Fès des tribus militaires. Le pouvoir politique expansionniste de ces tribus, conjugué à l'implantation volontaire dans le territoire des anciens occupants, avait pour conséquence la transformation de la plupart des frontières ethniques et territoriales des tribus prérifaines.

Dans notre région, les Fechtala se sont trouvés obligés de reculer vers le nord jusqu'au voisinage du *jbel* Amergou. Les Beni Ouriaghel ont été repoussés vers le nord-est, les Beni Malek, enfin, notamment les Hjaoua et les Oulad Aïssa, étaient resserrés contre les flancs des deux fleuves : Sebou et Ouergha. Ce repli et ce fléchissement des aires tribales ont conduit même à la perturbation de l'organisation ethnique des Chraga, car le recul des tribus conquises et expropriées n'a jamais abouti à un repli total des agglomérations. De nombreuses familles et parfois même des villages entiers, après avoir été soumis, ont accepté le système guich, ce qui leur a permis donc de se greffer aux différentes unités sociales de la nouvelle tribu.

Voilà comment en définitive notre tribu algérienne a subi des transformations profondes dans sa morphologie et sa structure ethnique. Des mariages et des alliances avec les Oulad Jamaâ ont été contractés depuis la fin du XVIIème siècle. Des émigrés d'Algérie prétendant avoir des relations de parenté avec la tribu se sont amalgamés aux fractions de celle-ci. Puis le recrutement plus ou moins forcé de nombreux villages et familles des tribus du voisinage a enfin métamorphosé les lignages. Ce tassement consécutif de groupes, de lieux et d'origine ethnique différents à une agglomération de familles venues de la province de Tlemcen nous permet de parler, sinon de penser au moins, à l'hypothèse du « tissu continu » de la tribu maghrébine, soulignée il y a plus de trente ans par Jacques Berque.

En somme, si le caractère général était ainsi défini, les traits spécifiques de la tribu doivent être opérés dans une étude à part. Différemment des tribus insoumises tels que les Fechtala, Beni Ouriaghel… et des groupements naïba dont la soumission n'a jamais été permanente et absolue tels les Hjaoua et les Oulad Aïssa dans la région, les tribus guich comme les Chraga, en fonction de leur rôle militaire et politique d'expansion et de conquête, avaient rarement un territoire stable et des

frontières fixes[1].

3. Les anciens occupants de la région de Karia : Oulad Aïssa, Hjaoua, Fechtala

Les anciens occupants du territoire où sont venus s'installer les Chraga étaient les Oulad Aïssa, Hjaoua et les Fechtala. Deux tribus *malkiya* (des Beni Malek) : les Oulad Aïssa et Hjaoua.

Oulad Aïssa est l'une des plus importantes tribus du Gharb. En tant que grande fraction de la confédération des Beni Malek, elle constitue avec les autres segments ethniques des Khlot et des Soufiyan la mosaïque complexe et étendue des tribus du Gharb. Comme les Soufiyan et les Beni Malek, elle appartient au groupe Hilalien. Ce groupe, d'après la plupart des ethnologues[2], comptait parmi les premiers conquérants musulmans au Maroc. Michaux-Bellaire, entre autres, précise que si ces tribus arabes (Beni Malek et Beni Soufiyan) étaient auparavant dans le Çaïd, c'est-à-dire la Haute-Egypte. C'est le Souverain almohade Yaâqoub El Mansour qui les transporta dans le Garbet et le Habt (partie ouest du Prérif) vers la fin du XIIème siècle. Jean Le Coz a suggéré que « le morcellement commença avec la grande déportation des Arabes, opérée en 1187 par Yaâqoub El Mansour » (1964, T.I : 236-237).

Aujourd'hui sur la carte, en deux endroits, la répartition des Soufiyan et des Beni Malek paraît plus tranchée. Les Beni Malek, par exemple, sont incarnés dans un espace très précis, « sur la bordure des collines du Haut Gharb central, entre Souk El Arbaâ et Jorf el Mlha n'existent guère que des douars des Beni Malek » (Le Coz, 1964, T.I : 268).

Cette tribu qui nous intéresse tant dans cette étude est constituée, selon la plupart des chroniqueurs et des historiographes de trois grandes fractions qui deviendront plus tard des tribus autonomes : les Beni Malek proprement dits, les Aroua et les Oulad Aïssa qui seront administrés ultérieurement par trois « chefs » ou caïds indépendants, alors qu'auparavant, elles ne formaient qu'un seul gouvernement.

C'est sous le règne de Moulay Abd El Aziz (1894) que le morcellement de ces tribus entre plusieurs caïds ou commandements avait été opéré. La raison en est très complexe, mais probablement, c'est « tant par crainte de grands gouvernements territoriaux qui pouvaient devenir redoutables à cause de la faiblesse du gouvernement central que pour se procurer de l'argent en vendant le plus grand nombre possible de charges » (Ernest Leroux, 1915 : 4, 38). Ce morcellement ne résulta pas seulement de la crise du pouvoir central, mais aussi des dettes que le Souverain alaouite devait payer aux sociétés et aux banques étrangères.

---

[1] Voir sur ce point l'étude de J. Le Coz sur « Les tribus guich » (1965).

[2] Il s'agit surtout de Michaux-Bellaire : « Le Gharb », in *Archives Marocaines*, T. 20 (1913), *Villes et tribus. Rabat et sa région* (T. IV), *La mission scientifique* (1915) et Le Coz (1964, T. I et II), entre autres.

Désormais, les Oulad Aïssa devinrent indépendants des autres fractions de la tribu mère des Beni Malek. Dès lors, « c'est le cheikh Diss Ben Ahmed Bou Azza El Aïssaoui qui acheta le gouvernement des Oulad Aïssa » (Ernest Leroux, 1915. T. 4 : 39). Ses descendants étaient cheikhs de la tribu depuis plusieurs générations.

Dans la même perspective, la tribu des Hjaoua était gouvernée par une suite de cheikhs dont les familles sont très fortunées. Les plus importants étaient : El Arbi Ben Mohamed Echergui (personnage des Chraga), et son fils Abdelkrim, Ssi Mohamed El Gueddari El Hassnaoui, le caïd Bachir Mammoun Ben Aïssa Ould El Hadj Ahmed, El Mokri, Er-Rouichi El Oudiyi, etc. A la veille du protectorat, c'est Idriss Ben Kaddour Ez-zouaïchi qui gouvernait cette tribu.

Quant aux origines ethniques, elles sont très controversées. L'adoption d'une méthode comparative reste la seule utile à ce propos et qui permet de discerner une opinion commune, partagée aussi bien par nos informateurs en place que par les données des chercheurs qui ont parcouru la région au début du siècle[1]. Cette démarche peu simpliste nous permet tout d'abord de récuser les témoignages équivoques qui attribuent à la tribu des Hjaoua une origine soufiyanie (des Soufiyan), malkie (des Beni Malek) ou berbère. Or, aucune des recherches intéressées, ni même les légendes ou les mythes locaux ne révèlent ce genre de prétention. Ces dernières sources, au contraire, bien qu'elles soient plus ou moins inégales, quant à la rigueur scientifique, elles rapportent communément des informations peu probantes.

Selon ces données, c'est vers la fin du XVIIIème siècle que les Hjaoua ont été transportés des Beni Hsen (au Gharb) sur la rive droite du Sebou à l'est du Mechraâ El Bellarej et Hjar El Ouaquef. Telle est, du moins, l'origine que leur attribue la tradition orale locale, qui précise qu'ils seraient venus de l'est ; on trouve d'ailleurs de leurs douars sur la rive gauche du Sebou, près du Souq-El-Djoumouâ des Haoufat.

D'autre part, leur nom est plutôt de connotation arabe. Il est possible à cet effet que ce soit une fraction des Riyah qui occupaient le Gharb et les Ben Hsen dès la fin du XIIIème siècle et qui ont été en partie détruits et complètement dispersés par le Sultan mérinide Abou Thabit. On ne connaît pas la date exacte de l'établissement des Hjaoua sur le territoire qu'ils occupent actuellement ; seuls des voyageurs coloniaux ont précisé que ceux-ci comptaient, à la veille du protectorat, seize villages (douars), gouvernés quelquefois par les caïds des Chraga.

Quant aux origines ethniques des Fechtala, elles sont plus anciennes et plus précises. Bien que la tribu appartienne au lignage de la grande confédération des Sanhadja qui s'étaient établis dans la région dès les premières décennies de la dynastie almohade, elle n'apparaîtra, dans la carte des agglomérations locales, que vers le XVIIème siècle. Léon l'Africain qui a parcouru la région en 1552 ne cite, à

[1] Michaux Bellaire en particulier (1913 : 475-477).

cette époque, dans le présent territoire des Fechtala que des groupements d'individus non identifiés. Il cite entre autres groupes les Beni Teud[1], les Agla et Tansor qui semblent être des anciens Arabes *relativement urbanisés autour des cités et des vestiges plus ou moins antiques*. D'après l'auteur, « Beni Teud est une très ancienne cité édifiée par les Africains en une plaine sur le fleuve Guarga »[2], elle comptait près de huit mille feux. Hors de ses murailles, plusieurs sépultures de nobles gens étaient édifiés et quelques admirables fontaines étaient murées de pierres » (1830, T. 1 : 475). L'autre cité qui se trouve au sommet d'Amergou (la montagne) fut édifiée, selon l'auteur, par les Romains. Celui-ci évoque, pour mieux fonder cette opinion, l'existence de quelques écritures latines sculptées sur les mures de certaines masures antiques.

Entre autres traits de civilisation urbaine, on y trouve l'armature de plusieurs tissiers de grosses toiles, à une dizaine de kilomètres près, apparaissent les ruines d'une autre cité perchée sur la montagne de Tansor, appelée aujourd'hui Azor. La cité comportait, selon l'auteur, trois cents maisons et quelques artisans. (*ibid*.). L'activité fondamentale des habitants était l'agriculture et l'élevage. D'autre part, la cité d'Agla qui a constitué pendant les siècles précédents - avec Tansor et Beni Teud (Fâs El Bali) - des îlots urbains dans le territoire des Fechtala, était caractérisée de surcroît par ses marchés hebdomadaires et sa relation commerciale importante avec la ville de Fès.

Ces éléments historiques et archéologiques méritent une étude à part. L'essentiel est que les décombres de ces vestiges romains attestent clairement que ce territoire était peuplé, à la différence de la plupart des autres régions : Gharb, Habt, par des habitants plus ou moins stables. *Les ruines des cités révèlent les signes d'une civilisation urbaine très ancienne, les marchés témoignent de la vie dynamique des échanges des produits locaux* (peaux, cire, laine et produits agricoles) entre la campagne et la ville de Fès. Cela dit, *ces éléments sont suffisants pour confirmer l'existence d'une société paysanne, sédentaire et profondément enracinée dans le territoire des Fechtala.*

En ce qui concerne l'histoire de l'emplacement de la tribu dans ce lieu, quelques indices peuvent nous être entrevus à travers les « descriptions » de Léon l'Africain. Celui-ci distingue deux sortes de Sanhadja : les Sanhadja d'« eḍḍal » (de l'ombre) et les Sanhadja d'« ech-chems » (du soleil). Ces derniers sont appelés ainsi parce qu'ils sont installés respectivement sur des collines et des plaines (les premiers sont appelés ainsi parce qu'ils sont implantés dans un territoire montagneux). Ainsi, ils furent surnommés les Jbala, c'est-à-dire les montagnards. Par ailleurs, c'est parmi ceux-ci que vont apparaître les Fechtala vers le XVIIème siècle comme une fraction autonome dans la région. G. Lazarev leur attribue nettement cette appartenance

[1] Le mot « Teud » ou « Taûd » est l'élément ethnique de la ville de Beni Taudâ, dont les ruines s'appellent aujourd'hui Fâs El Bali, voir sur ce point Léon l'Africain (1830, T. I : 476) et les écrits d'E. Lévi-Provençal, dans « Revue Africaine », 2° trimestre, 1918, Alger.

[2] Ancien nom du fleuve Ouergha.

ethnique et lignagère (1966 : 39). En plus, les Fechtala se considèrent jusqu' à présent des Jbala en approuvant un fort sentiment de fierté. Les étymologies et les légendes locales dont est constituée la mémoire collective du groupe appuient avec grand orgueil la relation sanguine et de fraternité avec les tribus voisines des Jbala : Ben Ouriaghel, Beni Mezguelda et Settat au nord de l'Ouergha. Enfin, comme les Oulad Aïssa et Hjaoua avec les tribus du Gharb, les Fechtala pratiquent le même parler-langage dialectal, le même système de vie, la même structure agraire que les tribus Jbala. Comme ces derniers, les Fechtala sont caractérisés par un sentiment très vif de solidarité, d'indépendance et d'insoumission. Bien qu'ils soient lors de l'établissement des tribus guich dans le Prérif, comme l'avance Grigori Lazarev, des parties imputées de groupes amalgamés, pour le reste, avec des tribus Hyayna et notamment les Chraga, se sont laissés gouverner par les caïds des Chraga qu'après la mise en place de l'administration coloniale au début du siècle. Preuve que les Fechtala étaient très fidèles à leur vive passion d'indépendance est qu'ils restaient solidaires avec la guerre du Rif jusqu'en 1925 contre le Makhzen et les pouvoirs coloniaux.

En conclusion, quoi qu'elles en soient les origines ethniques, les tribus qui ont pu sauvegarder plus ou moins le système tribal de leurs unités sociales sont celles qui ont subi moins de domination et moins d'influence du système makhzanien. Les rapports avec le pouvoir central constituent à cet égard les éléments déterminants des transformations majeures qui ont affecté la structure tribale des sociétés paysannes dans la région. Ainsi, les grands bouleversements de l'organisation sociopolitique de nos tribus résultent de l'application du système de guich ou de naïba. Les Oulad Aïssa et les Hjaoua, étant des fractions indissociables des tribus du Gharb soumises au système de naïba, n'ont jamais pu échapper à cette emprise. Ce qui n'était pas le cas néanmoins pour les Fechtala. Différemment de toutes ces dernières tribus, les Chraga ont constitué, comme on vient de le souligner au début, la tribu typique du Makhzen. Le système guich y est resté, jusqu' au début du XIXème siècle, le fondement de la vie politique et économique de la tribu.

4. Quelques aspects du système sociopolitique précolonial dominant

Deux sortes de systèmes sociopolitiques ont coexisté au cours de la période précoloniale sur l'échiquier tribal de notre région : le système guich et système naïba. Bien que des traits les distinguent au niveau de la structure, l'objet de leur fonction reste en quelque sorte le même. Ils étaient des moyens les plus efficaces pour permettre au Souverain de justifier sa présence et d'appuyer sa domination au sein de la tribu.

Le système naïba est le guich (*jaych*) classique[1] dont la fonction est purement militaire, c'est-à-dire l'organisation des soldats appelés *nwaïb* (singulier : *naïba*), cavaliers fournis par des tribus, équipés et payés par elles. Ainsi, la naïba signifie le

[1] Selon la distinction de Jules Erckmann (1885). Définition soulignée par l'historien Abdellah Laroui (1977 : 81).

quota d'une contribution extraordinaire de fusils, de chevaux et de soldats à fournir par chaque tribu.

Quant au système guich, il est marqué par le renforcement d'une collectivité ou d'une tribu à une sorte d'organisation basée sur des institutions militaires, administratives et sociales particulières permettant l'établissement d'un nouveau système politique et foncier dans la collectivité tribale. Les Saâdiens furent les premiers qui ont adopté le système guich. Mais la forme définitive de celui-ci ne verra le jour que sous le règne de Moulay Ismaïl.

En bref, tous les caractères et les configurations de l'ensemble des institutions constituent le corps du système guich ou naïba ne peuvent être perçus, à notre avis, qu'à partir d'un cas concret. Ainsi, nous proposons l'exemple des tribus de Karia.

a - Un système de guich très précoce (chez les Chraga)

L'histoire du guich des Chraga qui remonte au XVIIème siècle ne peut confirmer que les débuts, sinon les premières mises en application systématique du guich marocain. Bien que les études sur ce sujet soient généralement incomplètes et restent à faire, notre travail essayera de déceler les quelques traits politiques, sociaux et économiques qui caractérisent le guich de cette tribu. Cette modeste tentative contribuera donc à une « restructuration » provisoire de l'histoire sociale de ce pays. Ainsi, la mise en place des institutions sera opérée en fonction de l'analyse du milieu géopolitique du groupe, de ses relations avec le Makhzen et les tribus voisines.

La valeur stratégique de l'emplacement de la tribu

La lecture attentive de l'histoire des guich marocains nous conduit à deux conclusions importantes ; l'arabisation des tribus berbères, notamment celles qui se trouvent aux alentour des villes impériales et la surveillance des cités avec les voies importantes qui les relient (J. Le Coz, 1965 : 5).

Hormis les Bouakher et Aït Immour, toutes les tribus inscrites sur le *diwan* (registre) du guich étaient arabes, ou tout au moins, à dominance arabe. De même, les Chraga étaient arabisés depuis longtemps en Algérie[1]. D'ailleurs, pour le rappeler, deux grandes fractions de la tribu sont d'origine arabe : les Beni Ameur et les Sejjaâ. Ce caractère a été renforcé par le facteur d'urbanisation vers le XVIIème siècle à Fès. Par conséquent, l'établissement des Chraga en banlieue de celle-ci a contribué à l'expansion du territoire arabe, au nord de Fès, au détriment des Sanhadja d'origine berbère.

[1] Henri Basset souligne que les édifices dont on peut trouver les nombreux vestiges dans la région d'origine au sud-ouest de Tlemcen témoignent du développement religieux et de l'arabisation précoce de cette tribu algérienne (*Hespéris*, T.II, 1922 : 496 dont 2 p. bibliographiques).

Le lieu stratégique est aussi nécessaire pour qu'une tribu guich puisse accomplir convenablement ses fonctions de Makhzen dont elle est l'agent authentique dans la région où elle se trouve. Les Chraga étaient bien placés dans des terres fertiles, entre Sebou et Ouergha. Pour que leur implantation soit sûre, ils étaient placés entre trois autres tribus guich : les Hyayna à l'est, les Oulad Jamaâ et les Oudaya à l'oust. La stratégie politique de cette situation consistait à ce que la tribu constituasse avec ces derniers un front militaire très solide le long de la partie nord du Sebou, ceci en vue de protéger, en périodes de troubles, la façade nord de Fès et de surveiller de près les actions et les mouvements de dissidence des tribus Jbala et rifaines occupant la grande partie du Maroc septentrional. Cet « halo d'influence », selon l'expression de Jacques Berque (1937), permettra aux Chraga, avec le guich voisin, d'écarter, sinon de séparer les tribus des prétendants[1] souvent insoumises de la ville souveraine de Fès.

La stratégie de cet emplacement est confirmée par le rôle capital concernant la protection de la voie principale qui relie Fès et Tanger. La domination de cette route militaire et commerciale, appelée *ṭriq es-Soltan* (route du Sultan) par les tribus guich, manifeste bien l'importante stratégie politique du Makhzen. Les Chraga ont pu contrôler, outre la route dangereuse de cette voie, celle des gués sur le Sebou : Mechraâ el Bacha (gué du pacha), situé sur l'Ouergha et par lequel passe la route dite d'été, Mechraâ el Bellarej qui était le point de passage le plus sûr pour les convois commerciaux et militaires des « Meḥalla-s »[2] qui se déplaçaient entre Fès et Tanger. Des gués moins importants tels que Hajrat Ech-Chrifa, Mechraâ Moulay Abdellah, bien qu'ils se trouvassent dans le territoire des Hjaoua (tribu naïba), étaient surveillés par le guich des Oudaya et des Chraga. En plus de leur fonction politique et militaire, ces routes et gués furent le garant le plus sûr des transactions économiques et de l'expansion de la propriété terrienne du Sultan et de sa clientèle dans les tribus environnantes. En bref, toutes les données affirment que les Chraga disposaient d'un emplacement stratégique incontestable en raison de leur rôle politique et leur fonction militaire.

La spécificité du guich des Chraga

Comme leurs voisins les Hyayna, les Chraga étaient distingués par la prédominance de la propriété privée. Si l'on évoque le témoignage de Grigori Lazarev, « le guich Hayaîan est pleinement possesseur de ses terres de cultures comme le verront les Chraga une fois importés autour de Karia Ba Mohamed » (1966 : 38). Cependant, seules les terres de la vallée de l'Ouergha échappaient au statut *melk*. Elles constituaient les *âdir*-s (pâturages) où étaient élevés les chevaux des *ḥarka*-s impériales. C'est sur cette surface qui couvre presque la moitié de la tribu, que la *melkisation* (propriété privée) était du moins tardive.

---

[1] Les mouvements des prétendants les plus influents dans l'histoire marocaine ont eu lieu au nord du Maroc ; on note, entre autres, celui des *moujahidine* et celui de Raïlan, d'Ahmed Er-Rifi, d'Abdelkader d'Algérie et de Bouhmara.

[2] Camp du Sultan, expédition armée.

Selon les dires de nos informateurs et les légendes locales, la tribu des Chraga était une colonie militaire (*jaych* = guich), formant l'armée permanente du Sultan. Les hommes étaient bénéficiaires d'une exemption de tous les impôts, autres que les impôts religieux (*zakat* et *âchour*) et concessionnaires de terres. Le Souverain conservait le droit éminent de la propriété. La tribu n'avait que l'usufruit de la terre (*manfaâ*). A titre individuel, les membres du groupe n'en possédaient que la jouissance (*intifaê*). Les femmes n'avaient aucun droit sur la terre. Nous avons soulevé à ce propos les survivances de cette tradition dans trois ou quatre villages de la région, au cours de notre enquête. Ceci pendant que tout homme de la tribu, en état de fournir le service militaire, pouvait jouir de ce droit d'usufruit, lequel droit restait intransmissible par voie d'hérédité.

Plus tard, vers la fin du XVIIIème siècle, le guich des Chraga semble avoir connu une évolution de la structure agraire vers une prédominance de la propriété privée. Ceci « puisque les guichs installés successivement par les Saâdiens et les Alaouites s'étaient territorialement amalgamés à une paysannerie autochtone, qui aurait conservé les droits de propriété : ainsi en était-il dans le Lemta les Chraga, les Oulad Jamaâ et les Hyayna » (Lazarev 1977 : 76-79). Les chroniqueurs et les voyageurs[1] qui ont parcouru le Prérif et les collines de Sebou ont souligné de leur part, d'une manière unanime, les traits frappants d'une paysannerie sédentaire et le caractère moins uniforme de la propriété du Makhzen.

Au demeurant, quoique ces hypothèses semblent peu résistibles aux critiques, elles restent, en définitive, peu probantes, car les Chraga se considéraient comme propriétaires de fait des terres Makhzen où ils étaient installés depuis plusieurs générations, au moins pendant un siècle avant le protectorat. D'autre part, il est probable qu'à la fin du XVIIIème siècle, ces terres guich, y compris celles des Oulad Jamaâ, voisins des Chraga, n'étaient pas encore appropriées, comme en témoigne un acte adoulaire de 1974, puisé dans les « archives de la conservation foncière » de Fès (dossier n° 7818).

Ces archives ne comportaient aucune référence de preuve concernant l'existence du *melk* ou de l'appropriation de fait.

Mais cela n'empêche de présumer que les grandes familles autochtones ou originaires de Fès furent à cette époque les véritables propriétaires de leurs domaines. Selon la tradition, ceux-ci leurs étaient légués par le Makhzen sous forme de concession. Ce processus était développé par d'autres legs et donations faites par le Souverain à la faveur des confréries, des grandes familles maraboutiques et religieuses. Tout cela a favorisé l'opération concernant l'expansion des grandes propriétés dans le district et notamment celle des achats des terres. Ce qui va déchaîner, par voie de conséquence, les désirs chez les gens de garder en propriété privée ce qui leur était donné seulement en « état de jouissance ».

[1] Voir à ce sujet les descriptions de Segonzac, de Léon l'Africain (déjà cité) et de J. Célérier (1953).

C'étaient donc, en bref, les facteurs qui étaient à l'origine du développement de la propriété privée dans cette tribu guich.

Ce processus nous amène d'autre part, à étudier l'évolution - s'il y en a une - des institutions sociopolitiques qui ont accompagné les transformations de la structure foncière. En effet, l'organisation sociale de la tribu est restée marquée par la structure institutionnelle du guich jusqu'à la fin du XIXème siècle. Autres que les archives, les informations et les survivances plus ou moins usées constituent l'apport le plus riche de ce sujet.

Si les vieillards issus notamment des familles ayant jadis des responsabilités prestigieuses ne trouvent aucun mal à évoquer parfois même en détail les diverses fonctions militaires et administratives exercées par leurs grands-parents, les traces des locaux, des nominations et de quelques signes hiérarchiques sont à nos jours très frappantes. Pour n'avancer, en substance, que les éléments qui se rapportent à l'objet de notre étude, nous soulignons de prime abord, que les douars (villages) furent groupés - selon la loi guich - autour du caïd « mia » : cent personnes en état de porter les armes. La troupe de personnes en question est généralement divisée en deux groupements de cinquante soldats, chacun est soumis au commandement d'un caïd « el khamsin » : caïd des cinquante. On trouve même en bas de l'échelle des sous-groupes de vingt à vingt cinq « soldats laboureurs », placés sous la direction d'un chef, dit caïd « el âchrin » (vingt), et ravitaillés par leur propre village. Au niveau de la tribu, c'est le caïd « reḥa » qui est le commandant général de la « maḥalla » ; laquelle est constituée par l'ensemble des troupes de cent. Bien que ce dernier occupât d'abord une fonction militaire, il fut de même agent administratif. Il dépendait en définitive directement du pacha résident à Fès.

En somme, les grands caïds et pachas qui détenaient le pouvoir du XVIIème siècle jusqu'aux premières années de l'Indépendance dans la tribu, étaient généralement issus de l'unique famille des Oulad Ba Mohamed. La « kachla » ou « Karia » (gros village militaire, appelé jusqu'à nos jours « Karia Ba Mohamed ») incarne concrètement la réalité de ce fait. En outre, la possession des grandes maisons de séjours et d'autres propriétés importantes à la ville impériale, résulte des liens intimes et étroits qu'avaient les éléments de cette famille avec les Souverains de la dynastie alaouite.

Par ailleurs, bien que les Chraga fûrent éliminés du guich effectif à partir du XVIIIème siècle par le fait de l'appropriation des terres et leur attachement secondaire aux structures permanentes de l'armée impériale, ils demeuraient tributaires des impôts militaires, des redevances et disponibles à fournir des contingents si l'occasion se présentait.

Il en ressort une idée très importante ; celle de la fidélité et du sort étroitement liés au pouvoir central qui caractérisait et identifiait en quelque sorte, les collectivités de notre tribu. Certes, la droiture et le dévouement de celle-ci au Makhzen étaient

constamment exprimés par le fait de n'avoir pris part à aucun prétendant[1]. Les chroniques des Chraga nous évoquent des exemples concrets qui illustrent la constance de cet engagement, du moins dans les régions du nord marocain. En voici donc quelques notations.

- Vers 1664, les Chraga ont constitué les sujets les plus dynamiques de l'armée de Moulay Er-Rachid, surtout lors de ses luttes contre son frère et les marabouts dilaïtes, notamment le chef des *moujahidin*-s : le caïd El Khider R'aïlani
- En 1746, les Chraga étaient présents aux côtés des Hyayna, des Oudaya et des Oulad Jamâ dans la lutte organisées contre le prétendant El Moustadi qui s'appuyait sur les *âbid*-s.
- En 1847, lorsque Moulay Abdallah décida de partir pour Tanger à la rencontre d'Ahmed Er-Rifi, les Chraga étaient les premiers à accepter cet appui avec les Arabes Hyayna, Oulad Jamâ, des Sofiyan et des Beni Malek du Rharb.
- Vers 1846, pour mettre fin à l'action du Hadj Abdelkader d'Algérie, Moulay Abd Er-Rahman envoya contre lui ses deux fils accompagnés des troupes dont le commandant effectif était le pacha des Chraga : le caïd Mohamed Ben Abdelkaïm Ech-Chergui, connu sous le nom de Ba Mohamed (Michaux-Bellaire, 1906 : 59).
- Après l'attaque du 26 mai 1912 dirigée contre l'armée coloniale de Fès, les Chraga en tant que tribu Makhzen se présentaient volontairement alliés et fidèles aux forces du général Lyautey (P. Lyautey, 1957, T.4 : 353).
- En juillet 1925, les Chraga et les Hyayna étaient des tribus ligues aux Souverains alaouites de Fès. Avec le concours du Sultan, ils contribuèrent au maintien du front de l'armée française contre les tribus dissidentes au Nord de Fès (P. Lyautey, *ibid.*). Les mobiles de ce mouvement étaient par conséquent d'ordre idéologique et religieux. Les Oulad Hadj Sejjâ du Saïs se disaient être la ceinture de Moulay Idriss. Ce sentiment était partagé par leurs frères les Sejjâ des Chraga.

En conclusion, il ressort de ce contexte historique que *l'identité de la tribu tend à être recherchée à l'intérieur du champ du pouvoir central, car le statut guich ne fut pas seulement appliqué à des terres considérées comme patrimoine de l'Etat, mais aussi à des collectivités.* Celles-ci, selon la version d'Ahmed Lahlimi, « du fait de leurs caractéristiques culturelles et de leurs déterminations idéologiques, s'identifiaient au Makhzen et s'engageaient à ces côtés, comme alliés naturels, dans la lutte pour son extension. » (1978 : 24). Cette mentalité resta encore vivace, bien que la base foncière et le type d'organisation sociale de la tribu étaient, depuis au moins un siècle avant le protectorat, rigoureusement semblables à celui des autres districts, notamment celui des tribus naïba. Les alliances et le respect de ce lien congénital constaté chez les grandes familles du pouvoir dans la région avec le Makhzen jusqu'à la veille de l'Indépendance ne fut, semble-t-il, que l'émanation de cet ancien héritage culturel makhzanien.

[1] Ce qui les distingue de la grande partie des guich marocains ; on trouve notamment les Oudaya, les Beni Mtir et même les Hyayna.

b - Le système naïba et ses configurations

L'objet de cette partie est de cerner les traits fondamentaux du système naïba appliqué dans les tribus de notre district. Avant de passer aux effets de ce système sur l'organisation traditionnelle des collectivités, nous essayerons de voir en substance les causes et les origines de son application dans les tribus en question : Fechtala, Oulad Aïssa et Hjaoua.

D'abord, l'un des facteurs qui ont favorisé l'établissement du système naïba, était la proximité de ces collectivités des tribus guich, notamment les Chraga et les Hyayna. La région où elles se trouvaient faisait partie d'ors et déjà du halo de l'influence makhzanienne. Les anciens voyageurs rapportent à cet effet que les Fechtala, etc. furent des parties amputées de groupes amalgamés aux guich Chraga et Hyayna (Léon l'Africain, T. I : 283-286, cité par G. Lazarev,1966 : 99) ; mais cela n'a jamais permis à ces premiers d'être totalement acculés à la famille du Makhzen. Ni les Saâdiens, ni les Alaouites n'étaient capables de les introduire dans le système guich. Cela résultait, paraît-il, du pacte sacré et du lien congénital qui les attachaient à leurs frères des tribus Jbala souvent en état d'insoumission. La continuité et l'émanation de cette attitude se concrétisaient dans le refus total de l'intervention des troupes coloniales, vers le premier quart de ce siècle. « Sur le front de l'Ouergha, nos moyens sont les plus faibles, et l'attitude des Fechtala menacés par une harka reste très douteuse », a déclaré P. Lyautey. (1957, T.4 : 354-356). En tout état de cause, seuls les derniers Sultans alaouites ont pu les forcer à une soumission souvent intermittente, à un système de reconnaissance et non de participation : celui des naïba.

L'essor des Oulad Aïssa et Hjaoua semble peu différent. Comme leurs frères les tribus du Gharb, ceux-ci ont vécu pour une certaine période le statut guich sous la domination saâdienne. Après quoi, ils furent rayés du guich par la simple cause de leur participation aux troubles intestines animées par le sentiment de l'autonomie tribale d'une part, et attisées par la ferveur des confréries et leurs prétendants. Ils ne seront soumis au système naïba seulement qu'à partir du moment où deux grandes tribus guich seront enclavées dans le Gharb par Moulay Ismaïl : les Chraga et les Oudaya.

Ainsi, les naïba sont généralement des tribus conquises politiquement et converties à l'Islam religieusement. Nos tribus étaient islamisées avant qu'elles soient soumises à la politique du pouvoir central car elles sont en majorité d'origine arabe. Cette caractéristique leur a permis, selon les principes de la naïba, d'adopter facilement le droit musulman dans sa version malékite adoptée par les derniers sultans marocains. Parmi les lois fondamentales de ces options, les terres conquises par les musulmans sont considérées comme propriété collective et inaliénable de la « *collectivité musulmane* ». Le Souverain est reconnu, cependant, comme Souverain éminent : « Imam » de la conquête musulmane. En sa qualité d'Imam, il avait à charge d'administrer les musulmans et les terres qu'ils occupent et de percevoir le *kharadj* : impôt foncier représentant le loyer de la terre. Bien que les gens aient

toutefois le droit d'avoir une propriété privée propre qui peut en quelque sorte coexister avec la propriété collective du village ou de tribu, le Makhzen reste en définitive le propriétaire véridique du domaine tribal. *La collectivité est seulement concessionnaire de la jouissance* (L. Milliot, 1922 : 27).

La naïba est donc le *kharadj*. Ce dernier a pris le nom de naïba en tant que taxe de remplacement, c'est-à-dire qu'il a remplacé le service militaire dont les tribus guich étaient tenues. Ainsi, le nom des tribus naïba veut dire tribus de remplacement[1].

Le montant de la naïba dû par chaque tribu n'est nullement déterminé, pas plus que l'époque de son exigibilité. Tout dépendait du bon plaisir du Makhzen (E. Amar, 1913 : 57). La quotité de ce *kharadj* était laissée à l'« ibtihaj », c'est-à-dire à l'appréciation de l'Imam. Cette perception a enregistré un grand nombre d'abus du fait qu'elle n'était fixée ni dans sa quotité ni dans sa date. En effet, c'étaient des caïds de tribus ou des cheikhs de fractions qui déterminaient selon leur propre gré le montant, c'est-à-dire la « farda » que chaque famille ou village doit verser au Makhzen et la date de la perception.

Autrement dit, le montant de naïba était partagé entre le nombre de « khaïma » (pluriel khïam) au prorata de la surface du sol utilisé. Cette notion qui porte une connotation sociale importante était probablement introduite par le système naïba même. Elle représentait une nouvelle institution sociale ayant pour conséquence la subdivision de la famille traditionnelle dans son sens large reconnu dans la tribu, sous forme d'un groupe d'individus dont l'appartenance sanguine était lente ou apparente dépassant parfois le village, le clan ou même la fraction. C'était le même système qui amorça le découpage du village ou du clan en *khayma*. Celle-ci ne représentait que les membres de la famille ayant un feu ou un ménage en commun.

La *khayma* fut, en outre, l'unique unité de base pour organiser une harka. Généralement, chaque « *khayma ferradiya* » devait envoyer un cavalier pour renforcer l'armée du Makhzen à la conquête des tribus belligérantes. Dans ce cas, la « *khayma ferradiya* » signifiait l'ensemble de *khyam* constituant un village où les chefs de foyers conservaient encore une propriété d'indivision et ménages en communion.

Par ailleurs, la relation de dépendance prescrite par l'institution de naïba était complétée par d'autres charges et obligations. On y trouvait la « soukhra », la « mouna » et la « nezala ». La première consistait à fournir un personnel appelé « mokhzani » dont la fonction était de transmettre les ordres et les dépêches. La seconde consistait à ce que celui-ci soit ravitaillé par la collectivité où il se trouvait. C'était à la collectivité qu'on assignait le rôle de la sécurité. Elle doit à cet effet fournir et approvisionner les gardes de nuit dans les lieux et les douars alors que dans les endroits où s'arrêtent les convois et les caravanes du Makhzen, les habitants organisaient des *nezala*-s. Celles-ci étaient généralement pourvues d'une milice de garde autochtone et un moqaddem.

[1] Voir sur ce point Emile Amar (1913).

L'institution de la « jouja », quoiqu'elle semble une entité socio-économique peu enracinée dans l'ancien système agraire, avec l'irruption de la naïba, devient un critère opérationnel d'évaluation des propriétés terriennes et des moyens de production paysanne. Le Makhzen l'avait adoptée sciemment pour faciliter le prélèvement des taxes et des autres charges éventuellement prescrites. La colonisation, à son tour, procéda de la sorte pour prélever, entre autres charges, le *tertib*.

On doit noter, d'autre part, que la *jmaâ* qui garde du moins sa forme constitutionnelle en tant que groupe de délégués représentant notamment le douar ou la fraction, au temps de naïba n'était pas présidée par un chef qu'elle votait démocratiquement selon les principes traditionnels, mais par un moqaddem épaulé dans ses tâches par un « jari », tous les deux sont nommés arbitrairement par le caïd ou le cheikh. Ce dernier, en sa qualité de chef de fraction, traditionnellement élu par les représentants de la *jmaâ* des douars, fut substitué tout en préservant le titre nominal, par un cheikh imposé par le pacha ou le caïd. Le conseil de la tribu constitué par les représentants des *jmaâ*-s des douars se trouve donc privé de ses pouvoirs - législatifs et exécutifs. Bien que l'opinion de la *jmaâ* continue à être exposé et ritualisé au cours de chaque événement décisif, elle n'est efficace et mise en pratique que lorsqu'il s'agit de protéger quelques institutions religieuses, rituelles, familiales ou d'organiser des activités culturelles ou agraires. Toutes ces pressions et ces modifications visant la stérilisation des fonctions agraires des institutions vitales de la tribu concourent à un but très précis : réduire le pays à un état de soumission et de dépendance. Le jeu de cette opération est confié à des responsables politiques très dévoués comme les pachas et les caïds. Ces agents riches et puissants, détenteurs du plein pouvoir administratif et militaire, sont chargés d'accomplir trois fonctions importantes : judiciaire, militaire et financière (fiscale) (Michaux-Bellaire, 1905 : 135).

Pour rendre licite sa conquête pour l'intégration des tribus dans le système naïba, le Makhzen utilise aussi bien l'atout de l'arabisation que celui de l'islamisme. Par le biais de ces deux principes, le Souverain se réclame le défenseur incontesté de l'Islam orthodoxe. Ainsi, on lui confère le titre de chef : « Imam » de la communauté musulmane et de commandeur des croyants. Ce qui légitima par conséquent son accumulation des pouvoirs religieux et civil. Toutefois, l'Islam dans nos tribus, bien qu'il se manifeste en tant que régulateur principal des grandes activités morales et culturelles, il reste inséré dans une toile culturelle traditionnelle. Celle-ci apparaissait souvent imprégnée de nombreuses sectes et rites anti-islamiques[1]. Cela dit, l'interposition du droit musulman, « chraâ », entre

[1] Michaux-Bellaire avance sur ce sujet que « les chorfas Mlaïna des Oulad Aïssa [...] qui prétendent des descendants du Cheikh çofique Ahmed Ben Youssef [...] sont considérés comme des Bdadoua [...] dont l'orthodoxie musulmane est mise en doute » (in *A.M.*, T. 20, 1913 : 249). Mouliéras affirme, dans *le Maroc inconnu*, que les Bdadoua des Meliana des Oulad Aïssa se rattachent à la « tribu Zénète anté-musulmane au Maroc- les Zerka » (1985 : 250). Voir également M.-E. Monteil : « Les confréries religieuses de l'Islam marocain » (*Hespéris*, T. XLV, n° I).

les diverses normes et règles du droit coutumier local nous laisse entrevoir un autre échiquier de lois de principes dont l'hétérogénéité est très frappante.

En bref, les autres caractères qui opposent les systèmes de nos collectivités à celui du Makhzen sont tellement nombreux qu'ils méritent une étude à part. Les plus importants se présentent sous la forme du rapport suivant : *un Makhzen conquérant une collectivité incarnée dans son terroir qu'elle défend avec véhémence, un Makhzen doté d'une force matérielle importante dont l'ambition est d'étendre aussi bien son pouvoir que son empire / une collectivité épuisant toutes ses forces* des liens paternels, des *leffs*, et des groupes agnatiques qui les constituent et *prête à tout sacrifier pour son indépendance et pour son autonomie*.

Ce dernier caractère s'avère bien appuyé par la persistance des institutions de *leff*, de *r'oura* et de *rwag*[1], dont les traces sont encore vivaces dans la mémoire des Hjaoua, des Oulad Aïssa et surtout des Fechtala. « Une tribu n'a que deux recours contre un gouvernement qui l'opprime : la révolte r'oura et la réclamation sur un terrain de protection, zouag », écrit Michaux-Bellaire (1905 : 136).

En somme, les conflits, les tensions et les discours liés aux relations établies entre nos tribus naïba et le Makhzen provenaient, en grande partie, de la différence très significative qui caractérisait aussi bien la structure que la fonction et les objectifs de leurs systèmes. La littérature ethnographique sur la région a souvent signalé l'état précaire des contacts et des rapports institués entre eux. Cela ne peut être en effet que l'émanation de cette différence et de cette distinction qui va profondément jusqu'aux mécanismes organiques et aux mobiles dynamiques du corps social de chacun. Les périodes de crises du pouvoir central confirment la justesse de cette hypothèse.

Le Makhzen qui en était toujours très conscient a souvent agi suivant une perspective qui tient compte de ce fait. En sachant profondément que les difficultés sont énormes pour parvenir à intégrer ses institutions makhzaniennes au sein de la structure sociale de la tribu, il a constamment opté, d'abord, pour la récupération des institutions tribales tentées, comme lui, par les mêmes enjeux : le pouvoir et la domination. Par ce moyen, les bas instincts des institutions religieuses et mystiques se déchaînèrent pour accepter le jeu.

C'est là où réside, à notre avis, le secret de la collaboration du Makhzen qui s'achève, vers le XIXème siècle, par la récupération de la majorité des patrons maraboutiques des *zawya*-s et des confréries au Gharb et au Prérif. Pour prendre seulement l'exemple de notre district, les Aïssaoua, les Hmadcha, les patrons du

[1] Le principe de *r'oura* comporte le recours à la révolte. La tribu refuse de payer les impôts, bât les soldats du caïd et demande un nouveau gouvernement à sa place. Dans la même atmosphère de mécontentement, le principe de *zwag* consiste à ce que la tribu, sous l'effet oppressif des agents du Makhzen, envoie à Fès, si le Sultan s'y trouve, un certain nombre de ses notables qui sont « mezaouguin » (réfugiés) dans le principal sanctuaire de la ville à Moulay Driss. Le moqaddem de ce sanctuaire transmet leurs doléances à la cour.

tombeau de Moulay Bouchta, et notamment les Ouazzani (chefs de la *zawya*), étant le cordon ombilical de la collectivité, s'étaient servis de point d'attache et de relais pour le Makhzen dans la région. Pour ne pas s'embarquer dans le tumulte de quelque outrance, notamment celle de Ch. de Foucauld (1888 : 114) qui parlait de Abd Slam Al Ouazzani comme d'un vice-roi vers 1859, nous disons tout simplement avec A. Laroui. A que les deux chefs des Ouazzani et des Naciri avaient tellement d'influence qu'ils devaient accompagner partout les *maḥalla*-s du Souverain (1977 : 143).

Le rôle de médiateur et d'arbitre entre tribu et Makhzen était effectué, d'autre part, par les *chorfa*-s, les *fkih*-s et même par quelques chefs de clan. La contribution de ces médiateurs s'avère très efficace dans la mesure où ceux-ci étaient des sujets sociaux très actifs auxquels est confiée la fonction de sauvegarder le schéma culturel du groupe et de normaliser les diverses activités quotidiennes du groupe. Ils surviennent cependant non seulement pour épauler la *zawya* et *diffuser les principes des sectes maraboutiques, mais aussi pour accueillir les nouvelles institutions du Makhzen et assurer leur interposition dans la société tribale.*

En résumé, la diversité et la fréquence des interventions makhzaniennes n'ont pas tardé à développer de nombreux conflits et tensions sociaux qui étaient, en définitive, les grands générateurs des diverses mutations et changements provoqués au cours du XIXème siècle dans notre société rurale prérifaine. La tribu a perdu, de plus en plus, sa cohésion naturelle. La structure agraire était supplantée par le régime de la propriété privée. La hiérarchie sociale s'accentuait déjà par le surgissement de nouvelles strates. Les institutions tribales butées contre un système traditionnel figé, en grande partie, se fissuraient ou disparaissaient du fait d'être substituées massivement par celles du Makhzen. Les rôles et les fonctions de l'organisation sociale, quoiqu'ils végètent et survivent péniblement, demeurent partiellement sclérosés.

Chapitre 3

Quelques caractères du système agraire traditionnel

Dans une région prérifaine comme celle de Karia, où la sédentarisation est relativement ancienne, l'agriculture remonte bien avant le XVème siècle, la compétition entre la logique du privé et du collectif s'avère très active. Le contraste entre ces deux types de propriété ne peut être mieux appréhendé que sous l'angle des transformations socio-économiques de la société locale dans un contexte régional ou national.

En effet, le statut privé de la propriété était conditionné par quatre facteurs au moins : la sédentarisation, l'arabisation, le *chraâ* et le travail de la terre. La propriété collective était, en revanche, commandée par la mouvance des tribus, l'élevage et le primat de la structure segmentaire des clans familiaux. Par conséquent, chacun de ces statuts s'appuie sur une gamme de lois différentes.

1. Le domaine collectif

Contrairement à l'opinion de Georges Surdon[1], la forme de propriété collective remonte à l'histoire du vieux Maroc ; sinon aux premières décades de la conquête musulmane du Maghreb au moins. Point de vue en effet qui ne peut donner raison qu'aux études historiques et anthropologiques de la société.

Les hypothèses des juristes et notamment celles de Louis Milliot (1912 : 11-12) dans ce domaine semblent avoir beaucoup résisté aux critiques.

En s'appuyant sur El Mawardi et Michaux-Bellaire[2], L. Milliot avance que les terres collectives tirent leur origine du *kharadj* et du *waqf*. Il va sans dire que ces institutions *kharadj* et *waqf* n'ont vu le jour que dans les tribus sédentaires, là où l'agriculture fut le mode de vie le plus dominant, alors que, ni la sédentarisation, ni l'agriculture n'eussent été plus favorables au domaine collectif que le nomadisme et le semi-nomadisme.

En effet, les formes d'exploitation collectives répondent à des conditions écologiques, à un type d'activité agraire et à l'importance de la cohésion des segments familiaux de la tribu. Cela dit, là où les terrains de parcours s'étendent

[1] Celui-ci prétend que les terres collectives ne furent qu'une création artificielle du protectorat.

[2] Voir notamment « le régime immobilier au Maroc » (Revue du Monde musulman, 1912, T. 18, in *Archives Marocaines*, 1913, T. 20).

pour absorber les petites parcelles des cultures familiales, là où l'élevage l'emporte sur les labours, les droits collectifs priment sur ceux de la famille restreinte ; la propriété rigoureusement privée peut difficilement s'établir. Ces formes de propriété collective sont entretenues aussi par la faible densité démographique : quand l'homme est rare, le partage des terres est inutile. Ce que soulignait Lucette Valensi dans les campagnes tunisiennes du XIXème siècle (1977 : 96).

Dans le Gharb et le Prérif - Karia étant le point de jonction -, ces domaines collectifs représentent des zones de campement dit « ḥorm » ou « ḥarim », « massaḥa » ou « mechṭa » du douar, soit de vastes domaines de parcours incultes. Ces terres sont souvent appelées « terres de tribu » ou « terres de *jmaâ* ». Ainsi, elles appartiennent à des groupements ethniques : tribu, fraction, clan, ou douar et non à des individus. Elles sont gérées par l'ensemble des chefs de familles constituant ces groupements ou ces collectivités rurales. Par conséquent, le propriétaire collectif est la tribu, la fraction ou le douar.

Par ailleurs, jusqu'au XIXème siècle, le statut collectif était particulièrement renforcé par l'indivision des domaines familiaux qui s'appuyaient sur d'inextricables solidarités de nombreux copropriétaires. Dans un passé récent le statut du sol à Karia était caractérisé par la tâche de culture entourant le village (l'amer) ayant une vocation à l'extension (le ghamer) sur le terrain de parcours. Cela dit, bien que l'étendue des terres susceptibles d'être labourées collectivement était considérable, il existait encore, lors de l'établissement du protectorat, de grandes étendues de parcours non cultivées. C'était le cas, mais à un moindre effet, des Oulad Aïssa et des Fechtala. Par contre, chez les Chraga et chez les Hjaoua, le primat des terres cultivables et des droits privés étaient souvent très significatifs.

2. Eclatement de la propriété privée

La propriété privée de la terre résulte, semble-t-il, de la coexistence et de la concordance de plusieurs facteurs économiques, sociaux et politiques. Les plus importants sont la sédentarisation, la dominance du droit musulman ou la *chraâ*, l'établissement du système des concessions émanant de l'institution ancestrale de l'*iqṭaâ* et puis la rareté de la terre cultivable due à l'émergence des seigneuries religieuses des *chorfa*-s, des domaines makhzaniens et citadins de l'aristocratie fassie. Sous l'effet de l'ouverture du Maroc sur l'Occident à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle et le contact direct de la ville avec la région, la terre tendait à apparaître de plus en plus comme facteur de production, un bien de transaction, d'échange et de richesse.

En ce qui concerne la sédentarisation, elle fut pour nos autochtones, comme tant d'autres, un des initiateurs les plus importants des pratiques agricoles. En tant que besoin inéluctable d'occuper un territoire, d'approprier un lieu ou de travailler la terre, elle fut le caractère le plus ancien de la société de Karia, d'autant plus que les Oulad Aïssa, les Fechtala et les Hjaoua furent la paysannerie relativement la plus

ancienne du district[1].

Par ailleurs, si la stabilité implique l'occupation collective ou privée des territoires, l'origine arabo-musulmane de la plupart des autochtones sous-tend la reconnaissance et l'application du droit musulman qui, sous l'effet de son organisation des biens individuels, accélère l'appropriation privée de la terre. Abd-El-Moumen, Souverain almohade semble être le premier à tranché la question relative à ce genre de droit en ordonnant à ses administrateurs, dès le XIVème siècle, d'arpenter les campagnes pour en fixer l'impôt du *kharadj*[2].

Ainsi, le *chraâ* (la législation musulmane) distingue la terre *melk* (privée) et la terre morte (*mawat*) qui en la vivifiant, devient elle aussi melk. Il a même exigé des copropriétaires d'un domaine collectif jusqu'à l'époque du protectorat d'établir une « moulkiya » (acte) pour garantir leur droit de propriétaires. Il a favorisé également la transmission des biens. C'est le droit musulman qui organise en effet le système de l'héritage et réglemente les droits de *chafaâ*. Par conséquent, en dehors des terres mortes (incultes ou en friche), tous les domaines étaient considérés comme biens privés.

Toutefois, les domaines personnels n'ont vu le jour que lors de la transformation de la concession d'*iqṭaâ* en propriété privée, celle qui consistait en l'octroi des terres par le Souverain à des particuliers : *chorfa*-s ou agents militaires du guich. C'était la raison qui a conduit au développement des grandes « seigneuries » dans la région vers le XIXème siècle, auparavant guich de Karia. L'extension de ce phénomène a entraîné de sa part l'appropriation privative continue au détriment, bien entendu, des terres cultivables et collectives de la tribu. Ce qu'affirme C. Cahen dans son étude très lucide sur « l'évolution de l'*iqṭaâ* (1953 : 25-52). La nature publique et le caractère collectif des domaines d'Etat et des *ḥabous* ont offert d'autres conditions à l'accumulation des terres et à la constitution des grandes propriétés.

a - Les terres *ḥabous*

Dans ces pays d'Islam, le religieux a-t-il besoin d'une propriété distincte et propre ? Sûrement oui, puisque le *ḥabous* (*waqf*) remonte, en tant qu'institution à part, à l'histoire des premiers khalifes. Ce sont des terres inaliénables et intransmissibles. Elles sont destinées aux fondations religieuses. Ainsi, leur revenu était versé aux pauvres, aux personnages religieux, à la guerre sainte, aux institutions pieuses... bref, à toutes sortes de fins bénéfiques.

---

[1] La description des vestiges et des documents, qui attestent la réalité de ce fait, figure dans la première partie de cette étude.

[2] Voir à ce propos le manuscrit d'Abou Dinar : « Histoire du Royaume de Tunis et de l'Afrique », cité par Worms (*Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans*, Paris, 1946, p. 357). Voir également Louis Milliot (1915 : 309) qui s'appuie sur El Mawardi : « Statuts gouvernementaux ».

La fonction des *ḥabous* portait un caractère peu particulier dans quelques tribus marocaines insoumises. Chez ces dernières, les terres et les arbres *ḥabous* étaient, en général, dévolus à un santon local ; le revenu à l'entretien de la mosquée et du *fkih*, aux aumônes et à l'hospitalité. Il constituait surtout le trésor de la guerre que la tribu organisait pour se défendre souvent contre le pouvoir local. Ces pratiques et ces fins étaient très courantes dans le Rif et Jbala, tribus environnantes de Karia où chaque village disposait de quelques biens de ce genre. Ailleurs, dans les villes et les régions soumises, Karia entre autres, les revenus du *ḥabous* étaient collectés par les « nadirs » (fonctionnaires) qui les distribuent par la suite aux maisons de bienfaisance, « aux mosquées aux medersas aux œuvres d'utilité religieuse ou bénéfiques » (J. Berque, 1974 : 134-135). Cela dit, les *ḥabous* ont toujours accompagné l'emprise de la foi musulmane et la sédentarisation. C'est pourquoi son importance, jusqu'au début du siècle, à Karia était considérable. De nombreux domaines de « waqf » y étaient donnés en usufruit à des particuliers.

Par contre, le protectorat, en supprimant la *tenfida* en nature, a transformé les *ḥabous* en immeubles de location. Au lieu d'un impôt annuel en nature, les bénéficiaires payaient, cette fois, un loyer en argent.

Mais les transformations les plus frappantes sont celles qui se rapportent aux fins des impôts et à la nature même des domaines religieux. En effet l'opération concernant la destruction et la rareté des biens *ḥabous* relève de plusieurs raisons dans le temps.

La première à trait au rôle notable des souverains des gouverneurs, des pachas et des caïds dans ce processus. Ceux-ci, abusant de leur pouvoir politique administratif et d'influence militaire, n'ont pas seulement usé des ressources des *ḥabous* pour des fins personnelles, ils ont aussi, dans la plupart des cas, octroyé des terres à des particuliers pour satisfaire leurs serviteurs et « aṣḥab ». D'autres parmi eux ont gardé des parcelles comme propriété propre à eux. Ce comportement était à vrai dire très naturel chez l'aristocratie makhzanienne ou locale et rarement contesté par les grandes familles religieuses ou maraboutiques. Ces dernières, qui avaient l'habitude de prélever le produit du travail des domaines, c'est-à-dire les redevances en part de récolte, ont également entrepris le même système d'occupation[1]. Plusieurs domaines étaient considérés alors comme leurs biens propres. Ces droits de propriété-possession résultaient, en effet, le plus souvent de la concentration des droits éminents de commandement, quelquefois des fonctions guerrières ou religieuses des uns et des autres.

Par ailleurs, une autre raison importante relève des mesures de l'administration coloniale relative au remaniement de l'ancienne structure du régime foncier. Effectivement, c'est l'accaparement des terres vers les années 1920 et 1930, par les

[1] Sur ce point, d'autres données concrètes et locales en banlieue de Fès sont fournies par G. Lazarev (1978 : 75-77). L'auteur souligne que le système des concessions a touché la grande partie des *ḥabous* du Prérif ; Oulad Jamaâ, Hyayna, Chraga et le Gharb notamment.

colons européens, qui a poussé la destruction de l'institution *ḥabous* ou « waqf » à son paroxysme. Pour tout dire, ces enclaves « sacrées » qui balisent depuis longtemps le paysage de la région, étouffée par l'émergence du capitalisme agraire, rétrécies par l'expansion du privé, mordues par le sens de l'intérêt personnel et le profit, bafouées par l'hérétique et le rationnel, subissent dans l'état actuel une érosion infernale. Selon les derniers recensements, ils ne comptaient pas plus de 13000 hectares de superficie, soit 13% (sur 98275 ha) du domaine cultivable total de la région (Projet intégré de Fès banlieue-Karia-Tissa).

b - Les grandes propriétés des familles traditionnelles du Makhzen

L'aristocratie traditionnelle makhzanienne la plus originale s'est constituée dans le Prérif et le Gharb, notamment à Chraga, Oulad Jamaâ, Oudaya, Chrarda et Hyayna (A. Laroui [p. 82-83], J. Erckmann [Encyclopédie de l'Islam, T. II, p. 10079])[1]. Les trois premiers qui avaient toujours accès au Palais constituaient les grandes familles régnantes du Makhzen. Ces tribus fournissaient, cependant, des vizirs (ministres), des *oumana*-s des *mouḥtassib*-s (ministres des Affaires Financières), assumaient des responsabilités administratives : gouverneurs, caïds et militaires : pachas et caïds de tribu.

En bref, dans les Chraga de Karia, la famille Oulad Ba Mohamed, par exemple, a fourni à elle seule, pendant plus de deux siècles et jusqu'aux dernières années du protectorat, la plupart des caïds de la région, les pachas les plus influents du Prérif et parfois même du Gharb. Possédant de somptueuses maisons à Fès et de grands édifices : forteresse à Karia. Ces personnages adoptèrent comme, d'ailleurs toutes les familles Makhzen, les comportements de l'aristocratie urbaine. Servie par une clientèle de guich, soutenue par la plupart des notables en bas de la campagne et étoffée par la famille impériale, cette classe d'aristocrates a acquis des droits éminents et accumulé le pouvoir administratif, politique dans la région d'influence ainsi que le contrôle des ressources économiques essentielles. Cette situation leur a permis d'approprier directement une partie du travail paysan et de la production et quelquefois même les biens des collectivités qu'elle dominait. Ce sont en gros les raisons de l'enrichissement de l'aristocratie makhzanienne foncière dans les régions de Fès.

Toutefois, le Souverain et sa famille, desquels dépend cette aristocratie, constituaient le groupe le plus important des propriétaires terriens dans la région. Cela résultait de multiples confusions ; entre le droit éminent de propriété du Chef de l'Etat, entre le domaine public de l'Etat représenté par « Bit El Mal » et le Trésor, y compris les fiefs personnels du Prince. Celui-ci, usant de ses droits d'administrateur direct des biens Makhzen, s'était taillé un grand nombre de

[1] René Galissot, comme tant d'autres, généralise ce phénomène dans tout le Maghreb, in « l'Algérie précoloniale », dans le colloque du Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, « sur le féodalisme », Editions Sociales, Paris, 1974, p. 154.

rentes personnelles qu'on appelait souvent « âdir-s »[1] ou « âzib-s » Soltane. A Karia, comme au Prérif et au Gharb, l'aristocratie dynastique (le Souverain et sa famille) possédait, jusqu'aux premières décades du protectorat, les meilleurs et les plus étendus domaines. Répartis sur les bordures du Sebou et de l'Ouergha, les fiefs concernant le territoire de Karia sont les suivants[2] :

- Ceux de Hajra Chrifa, de Hjar Ouaqef et d'autres étaient négligés par Moulay Abd El Aziz vers 1905 dans la tribu des Oulad Aïssa et Hjaoua.
- Dans les Chraga, les *âzib*-s du Souverain étaient peu importants seulement du fait que la tribu guich était jadis placée par Moulay Abderrahman dans son *âdir* qui occupait à l'époque presque tout le territoire actuel de celle-ci.

D'autre part, la parentèle du Souverain avait reçu dans la région de nombreuses concessions foncières. Les éléments dont les *âzib*-s sont très connus dans le district ont été :

- La famille Moulay Abdellah, la famille Moulay Kebir ; ce dernier avait deux *âzib*-s à Karia : l'un à El Hricha, l'autre à Bled Mguirba.
- Moulay Arafa enfin, l'oncle de Moulay Abd El Aziz, khalifa de ce dernier. Installé par le protectorat en 1953, il comptait parmi les plus gros propriétaires du début du siècle. La concentration de ses fiefs à Hyayna lui a permis souvent de tailler des *âzib*-s à Saddina et à Sejjâ, fractions importantes de Chraga. En résumé, tous ces domaines, aussi bien du Souverain que de sa famille étaient enregistrés sur les « kounnach-s »[3] des biens domaniaux du Palais impérial. Leur administra-tion était confiée aux caïds locaux ; la garde des troupeaux à des gens des douars voisins. On y plaçait une population spécialement à cet effet.

Quant à l'emprise sur les campagnes, elle est cependant assurée par le contrôle confié à l'aristocratie militaire et administrative selon l'expression de René Galissot, entre autres, (1974 : 62-163). La quasi-dépendance de cette classe à l'égard du Souverain était donc un signe frappant de sa fragilité, ce qui est également vrai pour ses bases foncières. D'ailleurs, ses moyens d'accumulation se limitaient à deux procédés répressifs classiques : l'abus du pouvoir et la transformation des concessions de *tenfida* accordées, selon l'usage, par le Souverain en propriété propre, alors que ces attributions ne donnaient droit qu'à la simple jouissance. C'était en effet l'affaiblissement du pouvoir vers la deuxième moitié du XIXème siècle qui a offert le climat propice à ces abus (Michaux-Bellaire, 1913 ; Michaux-Bellaire et Salmon, 1904). A ce fléchissement de l'autorité centrale, s'ajoutaient les troubles politiques et les soulèvements des prétendants, situations qui ont permis à

[1] L'*âdir* est un pâturage permanent. Le terme ne s'applique guère qu'aux pâturages ou domaines appartenant au Sultan. En tant que terrain d'élevage, l'*âdir* est réservé aux troupeaux de ce dernier. Il fournit la nourriture aux chevaux et mulets des *maḥalla*-s. Les bovins… sont destinés au Palais. Voir sur ce sujet J. Le Coz (1964, T. I : 278-279) et Michaux-Bellaire (1903 : 115).

[2] La plupart de ces renseignements sont puisés dans l'étude « Aspects du capitalisme » (G. Lazarev, 1977).

[3] Cahier ou registre des domaines d'Etat.

ces élites d'accumuler selon leurs désirs les impôts, les taxes, les cadeaux (*hadiya*) chérifiens et toutes sortes de redevances. Pendant que rien n'était fixé, dans le temps ou évalué à l'avance.

Désormais, en raison du désordre administratif et à défaut du contrôle, les pachas, les caïds et leurs supérieurs vendaient aux enchères les fonctions de cheikh, de cadi, etc. Le licenciement et le rachat des places devenaient un usage très courant. L'occupation des terres collectives et publiques : *ḥabous* et domaines d'Etat, l'achat forcé ou à prix infime des parcelles privées constituaient par surcroît un apport considérable d'accumulation.

A Karia, ces circonstances étaient particulièrement à l'avantage de deux grandes familles : Oulad Ba Mohamed et Oulad Ahmed Ben Bouâzza. Grigori Lazarev, qui a souligné les mêmes faits d'appropriation dans les tribus voisines, a comparé la première famille à celle des grands pachas : Baghdadi et Jamiî, oncles du Souverain. « C'est en transformant en propriétés personnelles, ce qui n'était à l'origine que des concessions sous forme de *tenfida* sur les terres guich que les Jamiî, les Ba Mohamed, les Baghdadi avaient constitué le fondement de leur fortune terrienne ; ils l'avaient agrandie en y ajoutant les concessions de terre Makhzen qu'ils avaient obtenues du Souverain ou bien en accaparant des terres dans leurs tribus » (1977 : 69).

Par ailleurs, les caïds et les chefs inférieurs ne procédaient pas autrement. Les plus grands propriétaires fonciers parmi eux selon la mémoire des autochtones étaient : Bel Arbi à Fechtala, Essoufi et Oulad Ben Yessef à Chraga, Oulad Debich et Goumera à Oulad Aïssa. Tous possédaient des bourgs, forteresses et des *âzib*-s dont l'exploitation est souvent assurée par le système de *twiza* (corvée) organisée par les paysans du voisinage. Les rapports de production étaient donc basés sur les contrats ancestraux des *âzzaba*-s, du *khammassat* et des *rabaâ*-s. Ils ne différaient pas pour autant des relations de servitude entre le propriétaire et ses sujets au sein des grandes seigneuries dans la région.

c - Les domaines des familles religieuses

L'émergence de l'autorité maraboutique remonte aux crises sociopolitiques du XVème siècle qui se manifestent notamment dans les luttes tribales, l'affaiblissement des échanges commerciaux et la pénétration portugaise au Maroc. Plus tard, imposés comme force religieuse et politique, les chefs des confréries et les *chorfa*-s faisaient fonction d'intermédiaires entre le pouvoir central et les tribus d'influence. Ce qui leur a permis d'imprégner par leur attitude la politique des derniers Alaouites, envoyés souvent comme délégués pour administrer les tribus situées dans les zones de réputation. Ces chefs ne cessaient pas de réclamer au Souverain des gratitudes en contrepartie de leurs services sous forme de concessions foncières.

La généralisation des octrois de terre vers le XIXème siècle a donné lieu au développement d'une aristocratie religieuse dont les *âzib*-s ou les fiefs seigneuriaux

étaient nombreux et étendus dans la région. Ce fait est souligné par tous les grands connaisseurs du Gharb et du Prérif. Grigori Lazarev écrit : « Les concessions de cet ordre, accordant des *âzib*-s à des *chorfa*-s furent très nombreux dans le Haut Gharb et certaines régions du Prérif » (1978a : 61). Les *âzib*-s semblent, cependant, centrés à proximité des deux métropoles : Fès et Ouazzane. « Entre ces deux zones, précise l'auteur dans un autre lieu, des *âzib*-s plus dispersés existent dans le pays de Karia Ba Mohamed » (1966 : 43). Jean Le Coz avance, de son côté, que « La tribu des Fechtala fut…la colonie des apanages les plus importants du Saint Moulay Bouchta El KHammar, patron des tireurs et des escrimeurs » (1964, T.I : 256). La troisième grande famille des Chraga, après les Ouazzani et Moulay Bouchta, était celle d'Ahmed Youssef Ben Ahmed El Meliyani à Oulad Aïssa. Michaux-Bellaire a souligné que celle-ci possédait, dans cette tribu, une *zawya* entourée de nombreux *âzib*-s à part (1913 : 249-252).

En somme, ces trois familles se distinguaient par l'importance de leur influence politique qui déterminait les raisons de leur accumulation terrienne. Or, le pouvoir religieux et thaumaturgique, l'influence personnelle et l'insertion profonde dans la société locale pour si important qu'ils fussent, n'étaient pas suffisants pour hisser ces *chorfa*-s au rang des seigneurs riches et influents. Le pouvoir politique et l'immunité juridique des Saffiyen fidèles et proche de Moulay Bouchta furent à cet égard reconnus par un dahir du Souverain, ceux des Ouazzani furent garantis une fois par les Alaouites et plus tard par la France. Les Ouazzani comme les Meliyani étaient des protégés français. C'est à ce trio qu'il semblait plus commode d'attribuer les caractères typiques de la seigneurie terrienne religieuse dans la région.

En effet, l'hégémonie du chef était alors basée sur des privilèges magico-religieux. Le pouvoir politique et matériel qui était dans ce cas une conséquence, se transformait en facteurs de pression. Les domaines en possession rappellent les grands fiefs de l'Europe médiévale. Les capitaux d'accumulation proviennent de l'exploitation des hommes et des biens dans les villages voisins. Les terres des *âzib*-s qui ne sont que des concessions de jouissance transformées en *iqṭaâ tamlik* (domaines privés), dérivaient des domaines *ḥabous*, d'Etat et souvent des terres collectives de tribu. Les rapports de production étaient fondés sur des relations de servitude entre le chef et ses sujets. C'étaient, par conséquent, les grands traits de l'*âzib* classique ou courant selon l'expression de G. Lazarev (1966 : 42 et suivantes).

Michaux-Bellaire qui semble être du même avis, définit ce genre d'*âzib* comme « un village ou une partie de village, dont les habitants sont de père en fils concédés par le Sultan à un *cherif* et à sa descendance, pour prélever sur eux l'aumône légale et toutes les redevances de souveraineté. En un mot, le *cherif* est substitué au Sultan vis-à-vis des individus qui sont ainsi concédés » (1905 : 72 et suivantes). Ce genre d'*âzib*-s accordés aux *chorfa*-s Ouazzani, Meliyani et Saffiyen dans la région de Karia, signifiait la concession de la terre, des habitants des productions et des impôts. « Le *cherif* a une souveraineté absolue sur ces âzibs et sur ceux qui l'habitent ». Ceux-ci appelés *âzzab-s* étaient dits « msellmin », c'est-à-dire livrés. Ce qui les plaçait au même rang que les esclaves. Ils ne pouvaient quitter l'*âzib* sans

l'autorisation du *cherif*. Ainsi, l'*âzzab* ne pouvait acheter sa liberté qu'avec le consentement du *cherif*. Celui-ci pouvait, tout de même, prêter comme tout facteur de production, pour un certain temps, ses *âzzab*-s à un autre *cherif*, mais il ne pouvait ni les donner ni les vendre, ni même les louer. Etant tous sujets exclusifs du *cherif*, les *âzzab*-s étaient dispensés de la « mouna », des droits de porte et de marché. Ils étaient mis en deçà de la loi et les autorités locales n'avaient rien à faire avec eux : c'était le *cherif* qui s'en occupait.

Dans cet apanage inféodé par le Souverain, la propriété du *cherif* allait au-delà des individus (*âzzab*-s) pour concerner également leurs biens. Lorsqu'un *âzzab* meurt, ses biens revenaient au *cherif*. S'il a un héritier direct qui est obligé de travailler pour le *cherif*, cet héritier était le plus souvent obligé de continuer à travailler « jusqu'à l'extinction de la race » (Mesureur, A. 1920 : 50). Les habitants étaient ainsi dans des conditions de serfs (Ben Ali, 1981 : 403).

Le *cherif* jouissait également d'immunités juridiques selon lesquelles il avait droit à condamner et à punir lui-même les serfs. Mais surtout aucun fonctionnaire de l'Etat ne pouvait pénétrer dans les domaines du *cherif*. L'*âzib* est « ḥorme » ou « zouag », c'est-à-dire terre de protection. La *zawya* du *cherif* était en outre une zone d'immunité et de sauvegarde, elle pouvait abriter aussi bien des fugitifs et des dissidents que des marchés locaux contre les bénéficiaires fiscaux. L'*âzib* et la *zawya*, étant ainsi interdits au Makhzen, le *cherif* ne pouvait être jugé que par le Sultan lui-même ou par un des *chorfa*-s de sa famille appelé « mezouar » ou « naqib ». Il était par là un délégué du pouvoir central (Ben Ali, 1981 : 404).

Ces privilèges ont souvent conduit le *cherif* à chercher une protection centrale pour bénéficier d'une autonomie absolue. C'est le cas, d'ailleurs, à Karia des Ouazzani et des Meliyani. « La protection, écrit un jeune chercheur, n'est en quelque sorte que l'expression d'un désir très profond chez le *cherif* des *zawya*-s de renouer avec le passé lointain et de s'affirmer de nouveau comme force autonome à l'échelle régionale » (Kenbib, 1981 : 452-453).

Pour résumer, l'*âzib* classique des *chorfa*-s religieux présentait beaucoup d'analogies avec le mode de production seigneurial. Si ce n'est en quelque sorte d'une forme de la seigneurie européenne médiévale, inachevée et tempérée par des pratiques du droit musulman et le jeu des liens communautaires. Pour se garder de tout jugement hâtif, nous avançons en guise de précision les réserves suivantes :

- Il s'agissait ici de la propriété d'*âzib* précolonial seulement.
- Ce type de propriété était beaucoup concurrencé - pour écarter toute notion de mode de production dominant - par plusieurs types de droits à la terre et d'exploitation.
- L'*âzib* type dans notre région était celui de la Mazaria qui appartient à la famille Ouazzani. Face à toutes les mutations socio-économiques provoquées par le système colonial et makhzanien, écrit Jean Le Coz, « La Mazaria garde dans ses configurations les plus vivantes le vieux temps de la seigneurie cherifienne » (1964, T.I : 306-307). Domaine qui, jusqu'aux années 1960, comptait, selon l'auteur, une centaine de

> cultivateurs et l'on y labourait avec vingt trois charrues[1]. Le maître, le *cherif* Moulay Ahmed El Ouazzani était un être particulier chez les gens du pays en incarnant toutes sortes de puissances : la thaumaturgie, l'ésotérique, la noblesse et la richesse. Il possédait deux ou trois résidences à Fès et des esclaves réservés pour ses distractions nocturnes. (Le Coz, 1964, T.I : 306-307).

Au demeurant, la Mazaria ne différait pas pourtant des autres *âzib*-s Ouazzani, Meliyani ou des Saffiyen, héritiers du Saint Moulay Bouchta. Les premiers possédaient dans la région de Karia outre la Mazaria, trois autres grands *âzib*-s (Michaux-Bellaire, 1913 : 458-467) :

- *Âzib* Taïcha de Moulay Ali El Ouazzani (fraction Nouaji).
- *Âzib* El Aqmar du *cherif* Sidi Ahmed Ben Abdellah El Ouazzani, il comprenait un douar de 10 foyers et 5 attelages.
- *Âzib* du douar cheikh Mohamed Debaïche, il comptait plus de 8 foyers et 4 attelages.

Les *âzib*-s des *chorfa*-s Meliyani étaient tous groupés dans la tribu Oulad Aïssa. La fraction d'obédience ici était celle d'El Moussiyen. C'était là où le *cherif* Sidi Bouzian El Meliyani, d'origine algérienne et protégé français, possédait neuf villages (douars) au moins.

D'autres *âzib*-s balisaient les autres fractions de la tribu. Dans les tribus Chraga et Fechtala, les domaines des *chorfa*-s Meliyani étaient toutefois rarissimes. Ce fait était dû à la concurrence des familles traditionnelles du Makhzen, dans la première, et des *chorfa*-s Saffiyen dans la seconde.

Par ailleurs, les autres chefs religieux de la région ne possédaient, en revanche, que des *âzib*-s où le Souverain n'accordait que la production sans la terre, les impôts sans la terre ou les habitants d'une terre appartenant déjà à un *cherif*. Ils constituaient d'abord deux groupes distincts. Les uns étaient d'origine rurale, les autres, par contre, d'origine urbaine. Grigori Lazarev, qui s'intéressait énormément à la propriété foncière citadine a cité parmi ces derniers les *chorfa*-s alaouites, les Idrissides (Alami, Amrani, Idrissi…), puis les Housseinides, comme les Iraqui, les Hamoumi, les Skalli, etc. (1977). Leurs domaines étaient chevauchés par les grandes propriétés de l'aristocratie makhzanienne et les *âzib*-s des *chorfa*-s d'origine rurale.

Ces derniers, selon les vieillards de nos autochtones, ne comptaient que quelques familles dans la région. On y trouvait les *chorfa*-s âroussiyen, les Oulad Bel Bekkal, les Oulad Sidi Ahmed El Hadj, Moulay Ali Cherif, Moulay Abdelkrim Ben El Hassan, les *chorfa*-s de Sidi Amer Ben Ghanem… Les domaines de tous ces *chorfa*-s religieux, citadins ou ruraux pour si importants qu'ils fussent, restaient jusqu'aux dernières décades du protectorat moins étendus que les *âzib*-s Ouazzani, car tout dépendait du rayonnement religieux, mystique et de l'apport politique du *cherif*.

Ce sont en gros les bases qui ont déterminé les degrés de puissance chez notre aristocratie religieuse qui, malgré sa domination foncière, s'était souvent trouvée,

[1] La charrue équivaut à 10 hectares au moins.

comme l'aristocratie administrative, en état de dépendance vis-à-vis du pouvoir central ou d'une autre force politique étrangère. En revanche, la bourgeoisie citadine qui était venue se superposer à celles-ci dès la deuxième moitié du XIXème siècle, manifestait plus d'autonomie économique et d'indépendance politique grâce à la puissance de son capital marchand et ses relations étroites avec les pays de l'Occident.

d - La propriété privée citadine et son extension

« La bourgeoisie marchande de Fès était vers le XIXème siècle en pleine croissance. Elle avait réalisé une accumulation de richesse dans le négoce et commençait à effectuer de gros achats de terre dans les campagnes environnantes de la ville. Le contexte général de cette évolution fut celui de l'ouverture économique et politique vers l'Europe qui ne cessa de se développer à partir de 1830. On voyait également l'établissement de nombreux rapports entre la bourgeoisie citadine et le Makhzen et, par voie de conséquence, entre la ville et la campagne. Grigori Lazarev qui a rapporté comment ce changement profond s'est opéré au cours du XIXème siècle, a fait remonter la naissance de l'alliance entre le Makhzen et la bourgeoisie urbaine à la « révolte de Fès de 1820 » en la considérant comme une « révolution qui porta la bourgeoisie au pouvoir dans la cité de Fès » (1977 : 59). Ces marchands occupaient alors dans l'administration du Makhzen des fonctions commerciales importantes, des charges de gestion financière et des postes d'ambassadeurs. C'étaient, en gros, les conditions qui ont permis à ces citadins de s'assurer de nouvelles sources d'accumulation. Ces conditions pouvaient être ramenées, dans le monde rural, à deux essentiellement :

- La première a trait au monopole et privilèges accordés par le Makhzen résultant de la nouvelle alliance, « à savoir les attributions des contrats de vente ou achat de certains produits et l'octroi de Dahirs de protection (de *Tawqir wa ḥtiram*) concernant les opérations commerciales » (Ben Ali 1980 : 113).
- La deuxième source résulte néanmoins, de la première, car ces conditions faisaient naître un apport d'accumulation dans l'agriculture. L'émergence d'un secteur agro-exportateur (grains, laine, peau, etc.) a favorisé d'ores et déjà la constitution d'un embryon de bourgeoisie foncière citadine. Les conditions de paix et de sécurité dans la région et, surtout, l'attitude du Makhzen permettant à celle-ci d'investir plus dans les acquisitions terriennes. Par leur caractère d'affaire, ces commerçants urbains saisissaient souvent l'occasion des années de sécheresse et de famine dans la campagne pour étendre leurs domaines fonciers.

C'était sur ces bases que se constituaient les grandes propriétés des citadins au XIXème siècle dans la région de Fès, où se trouvaient les tribus de Karia. La plupart des renseignements collectés aux douars attestent que toutes ces tribus étaient atteintes sauf les Fechtala et la partie nord des Oulad Aïssa. L'incapacité d'évaluer ces propriétés relève malheureusement des insurmontables difficultés d'accès aux archives d'immatriculation foncière.

Toutefois, les données qui expliquent l'évolution certaine de ces domaines citadins pendant la première moitié du XIXème siècle sont multiples : on retient d'abord le

facteur de la prédominance du droit privé à la terre ; la terre devient de plus en plus objet de transaction, l'érosion de la plupart des terres collectives ou tribales provoquée par la réforme du régime foncier entreprises par le protectorat, puis les famines et les sécheresses fréquentes au début du siècle.

L'importance de ces domaines constitués sous forme de grands *âzib*-s est soulignée par tous les vieillards qui ont participé à l'exploitation ou même à la gestion des propriétés. Ces autochtones évoquent en guise d'illustration, les noms des familles des propriétaires suivants :

- Les Sekat possèdent encore actuellement de grandes plantations dans les Beni Amer (fraction l'Oulja).
- Les Sekalli gardent encore aujourd'hui des domaines et des plantations d'olives à Sejjaâ (tribu Chraga).
- Les Ben Kirane gardent également des domaines très étendus et des plantations d'olives à Sejjaâ (Ghabet Bel Yamoun et el Fellaḥa).
- Les Lahlou possèdent de nos jours quelques bois d'olives et des terrains donnés en location.
- Les Kadiriens sont des *chorfa*-s fassis dont les domaines sont plutôt tous vendus.

Par conséquent, de nos jours, seuls les grands *âzib*-s subsistent dans un état de dispersion et de dégradation. Ils sont souvent vendus ou donnés en location.

3. Les bases de l'exploitation familiale

On entend par exploitation familiale la propriété vivrière ayant pour objectif d'assurer la subsistance de tous les membres de la famille et des rapports de production dominés par la parenté. Le propriétaire effectif est le père ou l'aîné de la famille. Le père, selon le système patriarcal, accumule dans cette exploitation le pouvoir social, économique et politique en tant que chef ou représentant de la famille dans le village ou la tribu.

Sous son autorité, la famille (femmes, fils, filles et proches parents, etc.) est directement engagée dans le processus économique. Elle contrôle ses propres relations et tient compte dans ses rapports socio-économiques avec les autres groupes des alliances de parenté ou de lignage. Elle est, en effet, responsable de l'organisation de la production, de son orientation et de son but. Cela dit, la formation de l'exploitation familiale dépend des rapports de propriété ou de jouissance de la terre, de l'appropriation des moyens de production, à savoir les forces productives humaines, animales ou matérielles sous forme de capitaux.

En termes sociologiques, l'exploitation familiale est très liée à l'organisation villageoise des paysans. A la différence de plusieurs régions du Maroc où prévalent encore les formes d'organisation tribale, où la propriété terrienne dépasse les frontières sociales du douar, à Karia le finage se limite aux frontières villageoises. Le douar se subdivise en familles, parfois conjugales, et possède un terroir qui se subdivise en quartiers, dont la plupart sont individualisés, le reste est collectif.

Le finage comprend donc des zones soigneusement distinguées : une zone d'habitat, une zone des enclos, des vergers, des terres collectives, des parcours et des terres ouvertes à la propriété privée des familles.

Toutes ces données conduisent à la conclusion suivante : la structure sociale du douar influence profondément la nature des rapports d'exploitation et de propriété et détermine les différentes bases de l'exploitation familiale. Selon cette hypothèse, on peut retenir trois formes d'organisation villageoise dans lesquelles l'exploitation familiale présente des caractères plus ou moins variés dans la région. On y trouve :

- Le douar latifundiaire d'*âzib*.
- Le douar latifundiaire de grande propriété citadine.
- Le douar de forme courante.

1) Dans un douar d'*âzib*, presque les 2/3 du finage sont occupés par un seul propriétaire : un *cherif*, un administrateur du Makhzen ou un notable du pays. Celui-ci exploite aussi bien les terres privées achetées, octroyées par le Souverain ou acquises par le biais d'un pouvoir symbolique religieux ou politique que les terres collectives, les pâtures et les enclos du douar. Cette expansion foncière entraîne la dépossession des habitants et la réduction de l'exploitation familiale dans ce type de douars. Dans ces conditions, les chefs de famille se trouvent obligés d'avoir recours à l'exploitation fondée sur la location, le fermage, le métayage et sur le système des associations agricoles traditionnelles. Les autres sources complémentaires de subsistance proviennent de l'élevage d'un bétail très réduit à défaut de parcours ou de terres collectives. Les infimes ressources de la trésorerie domestique dépendent du travail payé en nature effectué généralement par tous les membres de la famille. Les femmes sont embauchées dans l'*âzib* du grand propriétaire comme ouvrières ou ménagères, les enfants comme bergers, le chef de foyer et les garçons comme *khammès*, *khabbaz* ou *âzzab*. L'économie de subsistance de la famille ici est généralement basée sur la vente du travail humain car les capitaux fonciers sont très rares. L'exploitation familiale est donc pauvre dans la mesure où le chef de foyer ne dispose que d'un petit lopin en privé et entretient un enclos très réduit. A l'inexistence d'épargne, s'ajoute donc la dépendance presque totale à l'égard du grand propriétaire du douar.

2) Dans le douar latifundiaire de grande propriété citadine, les relations de contrainte et de servitude sont moindres car la plupart des exploitations familiales sont plus ou moins importantes. Les ressources sont plus variées et les biens fonciers sont moins réduits. Le propriétaire ici est souvent un absentéiste qui n'occupe pas la totalité du finage villageois, ce qui permet à la majorité des foyers de posséder des parcelles en privé, de participer avec tout le lignage du douar à l'exploitation collective des parcours et des plantations indivises, des maquis et des points d'eau en commun. Toutes ces ressources qui demeurent, malgré tout, insuffisantes par rapport aux besoins fondamentaux de l'unité domestique, laissent une marge plus ou moins importante au développement du métayage, des associations agricoles et de la prise des terres en bail ; le travail payé des femmes et

le métier de berger par rapport aux garçons ne sont pas toujours des fonctions nécessaires. Les familles ont rarement recours au travail payé car elles peuvent généralement disposer d'un bétail important étant donné l'extension des terres collectives et des parcours.

A ces biens complémentaires s'ajoute la part des revenus du travail artisanal fourni, à la maison, par les femmes ou les hommes en dehors des saisons de labour ou de récolte. Mais toutes ses ressources artisanales, foncières ou d'élevage, qui constituent dans le « douar de propriété citadine » l'économie d'autosubsistance des familles paysannes, demeurent en deçà des conditions favorables à l'épargne. L'essentiel dans ce type de douars est que, bien que les ménages soient soumis à des contraintes économiques, ils sont plus libres que leurs voisins de « l'*âzib* » (douar de type *âzib*) car, dans ce dernier, le grand propriétaire accumule à côté du pouvoir religieux, le pouvoir économique. En effet, ce sont les deux derniers qui relèvent du premier, leur source commune est la religion. L'autorité absolue de ce personnage religieux au douar, l'exploitation et la soumission totale des lignages sont donc le fruit de la transformation du pouvoir religieux en force politique et économique. Dans ce genre de douar, les ménages sont généralement considérés comme des serfs, fait qui semble justifier en grande partie une hypothèse chère à Maurice Godelier : « Il ya dans la religion la source d'une violence, le ciment idéal d'un rapport social d'exploitation de l'homme par l'homme » (1973, T.2 : 237).

3) L'exploitation familiale des douars de forme courante. Souvent loin de toute altération ou évasion provoquée depuis le XIXème siècle par les domaines religieux, makhzaniens ou citadins, ces douars présentent selon Lazarev, jusqu'aux années de l'Indépendance, une forme d'organisation particulièrement originales. Celle-ci, ajoute l'auteur, « témoigne de la vigueur de la réalité villageoise dans les collines du Prérif [...]. Ces douars correspondent aux structures agraires villageoises communautaires que nous avons connues » (1965 : 67). Ils comportent des exploitations familiales en majorité moyennes ou équilibrées et demeurent relativement dominants. Ils présentent plus de 50% des villages de la région. Ils sont beaucoup plus nombreux à Fechtala et à Oulad Aïssa - tribu naïba - qu'aux fractions guich de Chraga.

Le douar de ce type constitue avant tout une unité d'organisation agraire. Comme l'attestent plusieurs données socio-économiques, le finage se limite selon les frontières villageoises. L'espace est entièrement partagé entre les groupements humains fixes. Le territoire du douar se subdivise en quartiers distincts, les uns sont individualisés, les autres sont collectifs. Les quartiers individualisés sont subdivisés en lanières ou en groupes de parcelles relativement équilibrées et réparties entre les familles du douar. Autour des maisons s'étend ensuite un territoire entouré par des « zriba-s » où chaque propriétaire pratique l'assolement de son choix (souvent d'ailleurs le *qsil*, orge pâturée en vert). Les oliviers, de leur côté, sont tous rassemblées sur les versants les plus raides. Les territoires dits « ḥarratia » ou terres de labour sont soumis à un assolement biennal ; une année en culture « bekri » (d'hiver) ; l'autre en culture « maẓouẓi » (de printemps). Afin de

réserver les quartiers *maẓouẓi* à l'élevage en commun pendant l'hiver, les foyers regroupent leurs quartiers de *bekri* dans une seule région du finage. N'est-ce pas une tendance à mettre chaque membre de la collectivité en possession de moyens similaires ? « Cette subdivision, dit J. Berque, (obéit) à un souci d'égaliser qualitativement les parts » (1976 : 105). De là vient, ajoute l'auteur, que la forme classique de la propriété ne soit pas l'ample pièce d'un seul tenant, ni même la grappe de champs voisins, mais un échantillonnage patrimonial.

Cette subdivision reflète aussi bien la géographie du territoire que la généalogie du douar, ou « dchaṛ ». Les parcelles familiales se définissent par le nom du quartier des quatre riverains et possèdent un nom, celui du propriétaire. Ainsi se combinent la toponymie et l'anthroponomie au Prérif comme l'a démontré J. Berque, il y a trente ans, dans les Seksawa du Haut Atlas (1978 : 126 et suivantes).

D'autre part, la division des risques semble sensiblement reflétée par le droit des familles à la jouissance en commun de l'eau, des parcours, des domaines collectifs et par la tradition de la « twiza ». C'est dans cet esprit de solidarité que la formation de l'exploitation familiale obéit parfaitement aux normes communautaires, aux liens lignagers et aux systèmes de parenté. Dans notre société rurale précoloniale, c'était la famille patriarcale basée sur l'organisation tribale de type arabo-musulman qui déterminait les droits des individus sur le sol et les produits et réglait la majorité des obligations de travailler, de recevoir ou d'échanger. Dans ces conditions, « les relations de parenté ne fonctionnaient pas seulement comme des rapports sociaux et politiques, mais aussi comme des rapports économiques » (M. Godelier, 1973, T.2 : 108). Sur ce fait, les investigations de Jean Cuisenier sont riches d'enseignements (1975 : 18, 431 et 483).

Quant aux conditions de la production, elles sont basées sur le travail familial et les moyens de production traditionnels. D'abord, les forces productives sont rudimentaires et très limitées. L'énergie humaine et animale est le pivot de la production. L'usage de l'araire tiré par deux bêtes est unanime. La faucille est presque le moyen unique pour la moisson. Le dépiquage est quasiment assuré par les bêtes de labour. La pioche, la houe et la faux, entre autres matériaux, sont associés aux travaux complémentaires : jardinage, sarclage, etc. Les procédés relatifs à l'oléiculture exigeaient l'usage du « mousqat » pour la cueillette, le concassage ou « mâassra » pour l'extraction ou le pressage de l'huile. En termes de spécialisation, ces procédés sont entièrement appliqués par les femmes et les jeunes filles ; elles les effectuent par groupe d'entraide et de voisinage[1].

Les travaux des champs sont plutôt effectués par les hommes et les femmes, dans la plupart des cas, alors que les labours sont réservés exclusivement aux hommes. En compagnie de leurs parents et des *khammès*, les garçons participent à leur tour aux travaux d'été, à savoir la moisson, le gerbage et le dépicage. Ces tâches sont souvent entreprises par des groupes de familles ou de voisins selon un système de

[1] Voir sur ce point P. Pascon (1979 : 230-231).

rites où se conjuguent l'entraide, la nourriture collective sur le lieu de travail et le chant en chœur. Les travaux d'intérêt collectif tels que le creusage des puits, le défrichage, l'aménagement des parcours, la construction des fondations religieuses ou rituelles sont, entre autres, régis par les normes communautaires et les us locaux du douar.

Le système d'élevage se fondait généralement sur la collaboration mutuelle de l'ensemble des éléments du lignage. Outre les contrats d'association courants entre propriétaires et preneurs, on adoptait la surveillance des troupeaux en commun, dit « doula el bgar » s'il s'agit d'un troupeau de bœufs, ou « doula el bghal » s'il s'agit d'un troupeau de mulets, ânes et chevaux. Le berger est appelé « moul el-doula ». Il est payé par les chefs de foyers en nature au moins en raison du nombre de bêtes qu'ils lui confient[1].

La trésorerie de l'exploitation familiale tirait son revenu supplémentaire de l'activité artisanale très répandue jusqu'à nos jours dans la région. On y trouvait le travail du bois, de la laine, de la poterie et du *doûm* (palmier nain sauvage). Le premier est effectué par les hommes, les autres métiers occupent plutôt le temps libre des deux sexes. Les productions sont en majorité réservées à la consommation domestique.

Il en va de même pour les productions agricoles. La production est principalement organisée par et pour les familles, son but ne dépasse pas généralement la satisfaction des besoins personnels du groupe. Le surplus, aussi dérisoire qu'il soit, est destiné au fonctionnement des structures sociales ; il est investi dans les cérémonies religieuses, sociales, dans les fêtes et les cadeaux. Ainsi, dans ces exploitations de subsistance, l'existence d'un surplus ne peut entraîner ni l'élargissement ni l'amélioration du niveau des forces productives, ni le développement des échanges. L'intérêt à échanger jusqu'au début du siècle chez la majorité des paysans était un intérêt de consommation et non de ceux qui veulent réaliser une valeur supplémentaire qui vise l'accumulation des biens et le profit. Le but fondamental des exploitations était donc limité à « la production pour l'approvisionnement » comme l'avait remarqué Marshall Sahlins (1974), entre autres, dans la plupart des économies tribales. Mais cela ne veut pas dire que le mode familial de production empêche toute production excédentaire, bien que la production soit souvent arrêtée pendant la satisfaction des besoins domestiques du moment. En effet, c'est en raison des besoins très limités et peu diversifiés que la production de nos paysans du siècle dernier était très réduite.

Par conséquent, les marchés concurrentiels qui pouvaient créer un courant intensif de la production des biens et développer aussi les moyens matériels et les modalités de production, faisaient défaut à cette époque. On y trouvait quelques marchés locaux réservés uniquement à des transactions régionales légèrement dynamisées par les produits artisanaux de la ville. Cela résulte, d'autre part, du

[1] Voir sur ce point Michaux-Bellaire et G. Salmon (1904 : 112-113).

manque d'une circulation intensive de la monnaie et du travail salarié dont l'émergence vers le début du siècle n'a fait que commencer. Ainsi, l'économie de subsistance ou d'autoconsommation qui a caractérisé les exploitations familiales de la société rurale de Karia, comme dans l'ensemble du monde paysan marocain, ne sera profondément affectée par l'économie du marché et surtout par l'afflux des capitaux étrangers qu'à partir des premières périodes de l'établissement du système colonial au pays.

Conclusion de la première partie

Comme c'est le cas de notre district, trois formes de structurations différentes se présentent. Deux systèmes d'organisation distincts s'articulent et s'emboitent avec le système tribal d'origine (A. Laroui, 1977 : 188-189) : celui de la *zawya* et du Makhzen. Autrement dit, trois champs de pouvoirs s'inscrivent dans la réalité rurale précoloniale : tribu, *zawya* et Makhzen. Leur interférence, leur confrontation et leur lutte permanente pour la domination des différents paliers du système traditionnel ont constitué les véritables sources des conflits et tensions sociaux. Ces conflits et tensions ont provoqué, par la suite, des changements dont les conséquences étaient : la restructuration partielle du système tribal et la formation d'une nouvelle structure socio-économique dans notre société prérifaine.

La coexistence de ces trois composantes (Makhzen, tribu, *zawya*) n'était probablement pas la seule cause évidente du dynamisme qui provoqua la transformation de la société traditionnelle médiévale. La proximité de la vie urbaine (Karia est à 60 km de Fès) et la ruée des grands propriétaires fassis d'origine aristocratique vers la campagne environnante furent également des facteurs importants de transformation.

A ce propos, une idée capitale mérite d'être soulevée : avant le XIXème siècle, ni le Makhzen, ni la *zawya*, ni le contact avec la ville et ses implications, ni aucun autre facteur n'étaient, à vrai dire, capables de bouleverser les bases de l'organisation tribale. « Le pouvoir du Souverain, qui s'appuie pour une très grande part sur son groupe tribal, s'exerce sur les tribus mais non dans les tribus », écrit Yves Lacoste en analysant l'impact du Makhzen du XVème siècle (1981 : 32). Dans le cas de Karia, ce fait est, paraît-il, vrai pour les tribus naïba et non pour les tribus guich.

Il est à remarquer que la connexion de tous ces facteurs n'a vu le jour que vers le XIXème siècle, période au cours de laquelle tous ces éléments ont été brassés pour constituer, par la suite, presque un tout homogène de telle sorte qu'ils sont parvenus à bouleverser partiellement le bas-fond de l'organisation tribale en place. Ainsi, fleurissaient les grands changements de notre société précoloniale aussi bien dans les tribus guich (Chraga) que dans les autres tribus naïba (Fechtala, Oulad Aïssa et Hjaoua).

En tout état de cause, l'effet de cette interposition s'est manifesté d'une manière relativement lucide dans la nature et les aspects mêmes des changements ainsi provoqués. En ce sens, il est difficile d'admettre que le pouvoir du Makhzen était la

seule cause qui a freiné la mouvance des tribus tout en favorisant les conditions de leur sédentarisation. Question d'ordre ou de désordre ? Là-dessus controverse. Il en va de même pour le phénomène de l'islamisation et de l'arabisation. Les Hilaliens étant tous des musulmans et des Arabes de « pure souche » - confédération mère des Oulad Aïssa et Hjaoua - ont beaucoup contribué depuis le XIIème siècle à l'arabisation et à l'islamisation des collectivités du Nord-Marocain. En outre, la propagation de l'Islam orthodoxe n'était pas une mission exclusive du Makhzen. Si la relance de cette action a commencé dès les premières décennies de la dynastie mérinide par la construction des *mederssa*-s : écoles traditionnelles dans les villes et des mosquées dans les campagnes (A. Laroui, 1971, T.2 : 196-197) ; ce sont les *zawya*–s et les confréries qui l'ont soutenue en divulguant les principes du soufisme populaire dans les tribus les plus lointaines des centres urbains.

Ce processus se déclenchait au fur et à mesure que la stabilisation du groupe se développait, que les exigences de mobilisation de guerre disparaissaient et que la vie économique devenait plus complexe. Parallèlement au développement notable de l'agriculture, fleurissaient d'autres rapports sociaux, reflétant, par leurs fonctions, le schéma d'une véritable société villageoise. L'émergence des marchés locaux (*souq*-s de tribu ou de fractions), qui s'ensuivit, supplantait l'ancien mode d'échange basé sur des transactions lointaines. Les besoins techniques de la production agricole ont engendré le développement d'une industrie artisanale variée.

A cette évolution des conditions économiques et sociales de la vie des collectivités, correspondait l'évolution des niveaux d'insertion des réseaux makhzaniens dans l'organisation de celles-ci. Ces niveaux d'introduction furent, tout d'abord, conjugués sinon réalisés, par le biais de trois actions différentes. Selon une opinion récente d'Ahmed Lahlimi (1978 : 27), l'action du Makhzen, dans une première phase, se limitait à une intégration partielle des sociétés tribales sous l'autorité de celui-ci. Cette tâche où se sont épuisés plusieurs souverains, visait, de prime abord, la reconnaissance du système survenu à la soumission des collectivités à des charges fiscales : l'impôt et l'installation d'un réseau de collecte d'ordre divers. Cependant, afin que cette œuvre soit menée à terme, le Makhzen faisait constamment appel à la participation ou à la collaboration de la minorité autochtone influente (G. Lazarev, 1978a : 58 ; A. Laroui, 1977 : 120).

Suite à cette perspective, la seconde action consistait à institutionnaliser formellement le conseil de la *jmaâ* du douar, de la tribu ou de la fraction. L'altération de tout le système social qui en résultait conduit au fléchissement de la cohésion tribale et au déséquilibre social. Le système makhzanien, se trouvant ainsi dans une situation de force, instaurait un autre type de rapports sociaux. Ce fut l'introduction du modèle islamique oriental tel qu'il a été modifié sensiblement par les pratiques tribales marocaines et par l'influence andalouse[1].

[1] Ce point dont l'importance est capitale mérite une étude à part.

Il s'agit du développement de la culture des grands domaines institués sous forme d'exploitations de « grane »[1], de « tenfida »[2] et souvent de « âzib ». Ces exploitations dérivent généralement de la concession d'*iqṭaâ*. Cette concession qui remonte au temps des khalifes du monde musulman se transforma en un legs héréditaire dès le XVème siècle. C'est par ce biais que les souverains, en usant de leur droit sur les terres des tribus soumises, concédèrent des domaines très étendus à leurs familles, leurs gouverneurs, aux tribus militaires, aux chefs de *zawya*-s et aux *chorfa*-s … sous forme de gratifications aux uns et contre des charges et des services aux autres. C'était dans ces conditions d'assujettissement et d'expropriation des collectivités rurales que s'installait et s'effectuait le processus de la constitution des grands domaines makhzaniens - appelés souvent domaines d'Etat - et de la propriété de type seigneurial. Cette forme d'appropriation terrienne fut conjuguée au développement de cette minorité politique et religieuse, d'une part, et à la ruée d'un groupe aristocratique de citadins - de Fès - vers les campagnes environnantes, d'autre part. De ce fait, commença à poindre une nouvelle hiérarchie sociale qui supplanta le système médiéval « égalitaire » des collectivités. Vers le début du XIXème siècle, une aristocratie « théocratique » fut déjà constituée en une classe dominante détentrice du pouvoir politique, religieux et économique par son appropriation des moyens fondamentaux de production : la terre et les hommes.

En somme, ces nouveaux rapports de force, tant en ce qui concerne les rapports avec les puissances étrangères qui cherchaient à pénétrer le Maroc, qu'en ce qui concerne les rapports avec le système tribal, déterminèrent la genèse du Makhzen, la structure foncière en tant que base de production et le sens même des premières transformations sociales.

[1] Chez nos autochtones, le terme de « grane » signifie une unité de production qui dépasse deux ou trois attelages dans le même sens, il signifiait, dans le temps, la portion de la terre où s'installait un caïd ou tout autre agent du Makhzen. Cette terre pouvait être cultivée dans le cadre de la « twiza » par la collectivité au profit de ces derniers. Sa superficie variait en rapport avec l'équipement et la force de travail qui y mobilisait la collectivité.

[2] La *tenfida* a la même signification, sauf qu'elle se situait sur un territoire de collectivité de guich et qu'elle pouvait être attribuée à n'importe quel dignitaire du Makhzen. Dans la partie précédente, nous avons avancé d'autres significations peu nuancées sur ce point.

Partie 2

Déstructuration et restructuration des bases socio-économiques de la société rurale de Karia

Chapitre 1

Situation de déstructuration : impact du système colonial

La colonisation s'est fixé trois objectifs importants pour parvenir à une domination profonde et certaine du pays : la mise en place d'une administration effective, l'extension des bases de l'économie capitaliste et l'implantation des institutions sociales et culturelles étrangères. Sous l'effet de ces emprises coloniales, la société traditionnelle avait subi un mouvement de déstructuration notable. Les mesures expansionnistes et les actions politiques arbitraires et violentes furent à l'origine de nombreux « drames sociaux et économiques ».

La réduction des domaines collectifs et de la propriété familiale, due à l'extension des propriétés « seigneuriales » et privées au XIXème siècle, était renforcée par la conquête coloniale de la terre. Les paysans appauvris, devenus *khammès*, *rabaâ*-s ou *âzzab*-s au cours du siècle dernier se transformaient en simples journaliers ou subissaient les conditions du chômage : l'émigration et l'exode ne cessaient alors de se développer. Aux formes de la domination makhzanienne s'associait le modèle sophistiqué de la répression coloniale : regroupement des douars, contrôle des marchés des routes et des villages. L'administration animait les conflits et multipliait les divergences culturelles, politiques et idéologiques entre lignages familiaux, groupes religieux et Makhzen. Les règles du droit moderne créèrent d'autres contradictions juridiques et institutionnelles en s'opposant au *chraâ* et à l'*ôrf* (droit coutumier). Le système capitaliste renforçait la crise de l'économie paysanne et accélérait la diffusion des produits étrangers qui accompagnait les échanges commerciaux entre Fès et ses régions au XIXème siècle.

La période coloniale était, par conséquent, l'époque où les inégalités se développaient, où les crises se multipliaient et où le déséquilibre s'affirmait. Economie, culture et politique entraient en jeu pour diversifier les conflits approfondir les contradictions dans le but d'affaiblir le dynamisme et la vitalité des anciennes structures. Par ce fait, « la situation coloniale » présente une « conjoncture particulière », comme le souligne George Balandier (1963 : 13).

Pour saisir ces processus, nous allons procéder, en usant d'une démarche dynamique, par l'étude des changements socio-économiques provoqués par les différentes actions et interventions du système colonial.

En effet, le protectorat agissait par le jeu de trois formes très liées : l'une politique comportait les actions militaires et les mesures administratives ; l'autre se résumait dans l'ensemble des procédures juridiques et financières ayant trait à l'exploitation

des masses paysannes et de la terre dans la région. Le principe célèbre du Général Lyautey, *« un colon vaut un bataillon »,* représentait cependant la pierre angulaire de l'emprise coloniale. La troisième force, enfin, qui se rapportait à toutes les actions sociales et aux activités culturelles constituait l'apport d'une emprise efficace et très diversifiée : son caractère est paradoxalement lent et pacifique.

1. Les actions d'ordre politique

En matière d'histoire sociale, ce sont les expansions militaires qui ont pris le devant des implantations administratives. Ces interventions violentes ont coûté aux autochtones de la région plus de quatorze ans de guerre (1912-1926). Or, la « pacification » était au nord de Fès la plus difficile et la plus longue, en raison des résistances acharnées provenant surtout des tribus depuis longtemps indépendantes du Rif.

Souvent soutenues par les tribus de l'Ouergha (Fechtala et Sless) et quelquefois même par celles de la banlieue de Fès (Hyayna et Oulad Aïssa) les grandes confédérations du Rif menaient leurs luttes contre les troupes du protectorat sous la direction de deux grands chefs régionaux : El Hajjami et Abdelkrim El Khattabi. Le premier avait organisé les premières opérations de 1913 à 1916 , le second, en raison de sa réputation qui s'étendait jusqu'aux confins du Maghreb, comme « moujahid » (chef de la guerre sainte), prenait la relève de 1921 à 1926. La région de Karia, qui se trouve alors à la conjonction des deux fronts opposés - colonisation et tribus rifaines - subit les conséquences les plus fâcheuses de la guerre. Pillée par les uns et conquis par les autres, elle s'est transformée en un champ permanent de bataille.

D'autre part, les Chraga, en tant que tribu makhzanienne, ont pris parti, dès le départ, pour les troupes du protectorat. Les Oulad Aïssa et Hjaoua, comme leurs frères du Gharb, acceptèrent avec méfiance la « pacification », tandis que les Fechtala se liaient mutuellement avec leurs cousins, Beni Ouriaghel et Beni Zeroual, éléments du front dur d'Abdelkrim qui refusaient radicalement la soumission aux français (P. Lyautey, 1957, T. I : 13).

Toutefois, les Chraga sont allés manifester, dès 1912, leur fidélité au Général Lyautey, résident général à l'époque (P. Lyautey, *ibid. :* 9-11), pendant qu'ils étaient souvent traqués et dévastés par les *ḥarka-s* (troupes) de Hajjami (*ibid. :* 11) qui considéraient cette alliance comme une position politique antinationale. Accueillis par la suite par les troupes du protectorat, les Chraga décidèrent une fois pour toutes de marcher avec elles (*ibid. :* 15). Ceci les amena à collaborer avec le Général Gouraud pour soumettre les tribus du Gharb et du Prérif. Désormais, tous les villages stratégiques situés sur l'Ouergha : Souq El Tlata, Fâs El Bali, Amergou, Sless, Tafrant … se sont transformés en casernes coloniales. On y comptait, en 1912, dix huit bataillons. Ce front militaire a été épaulé par les *maḥalla*-s du Sultan composées de milliers d'hommes prélevés sur les tribus Hyayna et Chraga.

La situation de guerre et de ravage dans la région ne faisait que s'aggraver en 1925, car, pour pouvoir repousser les forces d'Abdelkrim, d'ores et déjà enracinées dans le territoire des Fechtala et le long du front colonial, Lyautey avait envoyé sous la direction du Général Chambrun deux autres groupements sur l'Ouergha, l'un comptait trois bataillons et demi, l'autre un bataillon et une batterie (P. Lyautey, 1957, T. II : 351-353).

C'était donc, en gros, la situation qui résumait les grandes actions militaires entreprises par les forces de la colonisation au cours des deux premières décennies du protectorat au nord de Fès. Parmi ses effets les plus frappants, on souligne d'abord le bouleversement de la structure ethnique du village rural. Des douars anéantis complètement, d'autres ont changé de lieu de résidence, certains ont perdu plusieurs fragments ou familles du lignage commun constituant le douar. Sous l'effet des affrontements militaires de 1925-1926 surtout, de nombreux groupes de familles ont quitté définitivement le pays ; la plupart d'entre elles ont émigré vers Fès. Ainsi, on commençait à parler de la déruralisation de Fès dès 1921. Par conséquent, l'impact de la guerre de « pacification » sur la structure sociale avait pris des aspects différents : les plus importants se manifestaient dans le déséquilibre de la morphologie démographique, le déboîtement de la plupart des segments familiaux, l'affaiblissement des institutions locales, la *jmaâ* entre autres, et la désorganisation de nombreux finages villageois.

2. Les actions d'ordre administratif

A la soumission des forces d'Abdelkrim et à la « pacification » totale du pays s'ensuit un autre processus d'actions : à la veille des années 1930, les mesures administratives commencèrent à se substituer aux opérations militaires. Karia, le vieux village du Makhzen, devient le centre administratif de commandement. Il dominait alors toutes les tribus qui se trouvaient au voisinage de Chraga, notamment Fechtala, Oulad Aïssa et Hjaoua. Lesquelles constituaient désormais, avec les Chraga, « les tribus annexes de Karia ». De nouveaux bureaux administratifs concurrençaient ceux dont l'histoire remontait au Maroc précolonial. Des institutions de type occidental envahissaient la structure traditionnelle du douar, du marché (*souq*) et les plus hautes instances du pouvoir makhzanien. En tribu, entre les chefs du douar, de fraction et les agents traditionnels du Makhzen se superposaient les responsables de la colonisation.

L'application rigoureuse des mesures administratives coïncide avec le départ de Lyautey, lequel départ sera concrétisé par le glissement vers l'administration directe. Ainsi, sous le régime de Lucien Saint, nommé en 1929, le respect des institutions marocaines prétendu par son prédécesseur, devient alors un simple vœu très aléatoire (R. Galissot, 1964 : 16).

Le cas de Karia semble néanmoins différent de la plupart des tribus marocaines pour des raisons multiples. D'abord, l'établissement d'une administration effective et directe dans la région remonte à la première décennie du protectorat. Les

conséquences en étaient donc la transformation précoce de la structure tribale. Karia était en outre soumise à une surveillance stricte et systématique avant 1915, ce qui était très différent ailleurs. La région fait partie des trois grandes provinces ou régions militaires du Maroc : Fès, Meknès et Marrakech. Les actions des différents services de l'administration étrangère sont rendues possibles et efficaces par la transformation des frontières politiques et ethniques de toutes les tribus situées dans ces provinces stratégiques.

Le village de Karia devint dès 1920 le noyau central de commandement dans la région. Il regroupait sous sa direction les Chraga, les Fechtala, les Oulad Aïssa et Hjaoua. Or, ces derniers appartenaient auparavant au gouvernement de Souk Larbaâ du Gharb. Les Fechtala, eux, appartenaient également au gouvernement de leurs cousins, les Jbala. C'est, donc, par le nouveau regroupement de ces tribus que s'est constitué « le cercle administratif de Karia » qui devait coordonner directement avec le gouvernement central du protectorat à Fès.

Cela conduit nécessairement à la violation des frontières ethniques, politiques et parfois même économiques des unités tribales et de l'espace social qui les renferment. Un des aspects les plus frappants de cette dissolution était l'interférence des institutions makhzaniennes, tribales et occidentales. L'évolution ici ne s'opère qu'en faveur des dernières car, dans ce mouvement de destruction et de substitution, ce sont les anciennes institutions qui sont exposées au danger du vieillissement et de la dégradation. Par contre, les institutions modernes s'intégraient et s'affirmaient quotidiennement dans les différents paliers du système social, grâce à l'intervention directe et accélérée de l'Etat colonial.

Pendant les années 1930, on voit déjà la mise en place d'une multitude d'offices et bureaux dans la campagne. On construit des locaux de fonctions différentes pour le caïd, les *moukhazni*-s (soldats du Makhzen), le juge, les responsables étrangers et les militaires. Dans le village de Karia, on trouve outre les bureaux administratifs, un dispensaire, une église, quelques classes d'études, la cantine et plusieurs maisons pour le personnel européen. Le tout en dur, mêlé aux tentes et à l'habitat rural en pisé.

L'urbanisation avait cependant une fonction coloniale. Elle n'était pas une œuvre civilisatrice dans le monde rural comme le croyaient certains auteurs[1] : son but était de servir uniquement la population étrangère : les administrateurs, leur armée et les colons agriculteurs dans la région bien qu'elle fût le produit d'un effort fourni par les paysans. « L'une de mes fonctions était de demander selon les ordres du caïd, une fois par semaine aux chefs de foyers de chaque douar d'aller au village de Karia pour construire la maison d'un *roumi* (européen) ou local pour l'administration "française" », dit un vieux cheikh de la tribu.

L'urbanisation avait, en effet, trois fonctions principales : attirer le maximum d'Européens et d'investisseurs étrangers, permettre au protectorat de contrôler

[1] J. Berque, entre autres, in *Le Maghreb entre deux guerres*, 1ère partie, Seuil, Paris, 1970.

efficacement les autochtones et justifier la puissance et la supériorité de la société coloniale. La banque, le camp militaire, la piscine, l'école, l'église…, signes culturels de la civilisation moderne et symboles d'évolution, provoquent chez le *fellaḥ* enfermé dans ses champs des réactions violentes dominées souvent par un sentiment d'infériorité. « Ces formes matérielles et symboliques de puissance, écrit F. Fanon, créent autour de ces colonisés une atmosphère de soumission, de terreur et d'inhibition » (1977 : 7).

Ce fait psychologique facilite les manœuvres de contrôle et offre les meilleures conditions de domination à la campagne. C'est par le moyen des corvées démystifiantes de l'ancestrale « twiza » que les agents coloniaux des Travaux Publics sont parvenus à tracer les pistes qui joignent la plupart des marchés locaux de la région. Au dire de nos informateurs, chaque chef de foyer doit travailler, selon le système de « farda » (sorte de corvée mensuelle) de l'époque, six jours par mois gratuitement ; il doit amener son mulet ou son âne pour l'exécution des travaux et sa nourriture pour toute la journée. L'urbanisation coloniale était, en effet, un projet de mainmise et d'exploitation de l'homme par l'homme et non une œuvre de développement. Car le but principal de ces routes et de ces établissements était d'approcher le siège de l'administration à Fès ou à Karia du douar pour surveiller la *jmaâ*. D'ailleurs la route principale, créée au cours des années 1930, traverse toutes les tribus, unit Fès et Ouazzane au nord, puis passe par les centres administratifs : Karia (centre) et Moulay Bouchta. Rien n'est plus terrifiant que l'araignée des pistes qui violent les frontières interdites des finages, traverse les *massaḥa*-s[1] sacrées des ménages et permet à l'officier, dans sa voiture, de semer la terreur dans les marchés locaux.

La colonisation, élargissant ainsi le champ des atteintes et des interventions, avait décidé d'intensifier des mesures fiscales. Elle avait fait appel au système traditionnel de collecte, à savoir le *tertib*[2], la *hadiya*[3] et les taxes sur les marchandises et les revenus agricoles. Pour subvenir à ses appétits coloniaux d'exploitation, elle prélevait des impôts sur les membres de famille, sur les bêtes et on imposait des taxes éventuelles comme la « farda », etc. Tous ces capitaux étaient destinés particulièrement au développement du secteur militaire et administratif. Ce n'est donc pas un hasard que l'infrastructure administrative s'intensifie et se développe considérablement dans les régions les plus reculées du pays, juste après les opérations de « pacification ».

Les services les plus privilégiés étaient cependant ceux qui avaient à charge de faire sentir le poids de la contrainte publique coloniale (direction de l'Intérieur,

[1] La *massaḥa* signifie généralement la place inculte et collective dans le douar, où se réunissent les membres de la *jmaâ* et se déroulent la plupart des activités religieuses rituelles et politiques.

[2] *Tertib* : impôt ou taxe.

[3] *Hadiya* : cadeau en nature ou en argent offert traditionnellement au Sultan ou à ses gouverneurs.

etc.), les administrations chargées des travaux publics, celles chargées de l'aide multiforme à l'agriculture de la colonisation (A. Belal, 1980 : 202).

3. L'occupation de la terre

Les mesures relatives à l'occupation de la terre sont multiples. Elles portent aussi bien sur les domaines d'Etat et *ḥabous* que sur les terres collectives et privées. Une des règles fondamentales de la politique coloniale fut que l'implantation foncière des conquérants devait se faire en même temps que les opérations militaires. La plupart des formes d'aliénation furent élaborées et mises en œuvre avant que la « pacification » des tribus, au nord de Fès comme au sud du Maroc, ne soit encore achevée. Désormais, les *ḥabous* cédés à la direction de l'Agriculture se transforment en terres de location. Les colons étaient, à ce propos, les premiers locataires qui, au cours d'une période quelconque, se réclamaient les propriétaires effectifs. L'arrêté viziriel du 27 mai, 1916-1918, attribue au directeur des Affaires Indigènes la surveillance des biens collectifs[1]. Le Dahir du 27 avril 1919 organise la tutelle administrative des collectivités indigènes et réglemente la gestion et l'aliénation des terres de la *jmaâ* (L. Milliot, 1922 : 131-141). Le directeur des Affaires Indigènes crée, entre autres services, celui de tutelle sur les terres domaniales, *ḥabous* et collectives. Il les recensa, les délimita, les immatricula puis il envisagea la promulgation d'une multitude de règles relatives à l'occupation des meilleures terres (*ibid. :* 131-140).

Ces procédures se résument, par conséquent, dans deux attitudes d'intérêt coloniales ; les baux à long terme ou perpétuels, consentis de gré ou de force par les *jmaâ*-s, puis la création de périmètres de colonisation. L'Etat achètera de gré à gré aux *jmaâ*-s leurs terres collectives ou les acquerra par voie « d'expropriation », puis il les revendra aux colons.

En vue d'obtenir des surfaces relativement étendues, les autorités locales de contrôle n'hésitaient pas à déplacer les habitants en les recasant dans un territoire improductif souvent en friche. L'exemple de notre région d'étude est très révélateur. A Karia, la plupart des douars chassés en dehors des grands territoires et fermes de colonisation possédaient des finages familiaux autour du village administratif. Ils furent installés, comme on le constate aujourd'hui, sur les rives incultes de l'Ouergha et de Sebou. Les vieillards du lieu, qui ont assisté physiquement à l'opération, nous en comptent plus d'une dizaine : Siabra, Mjaâra, Beni Ouhalli, Ckoubiyen, Oulad El Hadj Tayeb, Oulad Ben Breik, les Siakek, Kouliyen, les Oulad Ahmed Ben Amar, etc. Les domaines de ces douars étaient arpentés et immatriculés. Les actes étaient vulgarisés et imposés aux autochtones comme un substitut non déclaré des anciens titres rédigés par les notaires du bled.

En effet, la généralisation du principe de l'immatriculation était sciemment appliquée dans le but d'activer, dans la région comme ailleurs, la vente et l'achat

[1] Abrogé par l'article 15 du Dahir du 17 avril 1919, 26 Rajab 1337.

des terres. Par ce moyen transactionnel souvent contre le gré des f*ellaḥ*-s, les Européens et les compagnies étrangères acquièrent des domaines très étendus. Bien que plusieurs terres aient échappé au recensement des autorités concernées, une estimation (Tableau 1) reste quand même possible.

La propriété étrangère à Karia peut être donc évaluée à 24 exploitations, occupant plus de 5.654 hectares, soit 14.4% de l'ensemble des terres cultivables dans la région qui, à cette époque-là, ne dépasse pas plus de 39.175 hectares de superficie (Rouppert H. Abeurville, 1921 : 69-70-124). Cette occupation était d'abord très précoce ; elle remonte aux premières années du protectorat. M. Sornas, un des premiers colons, s'était installé en 1913 dans le territoire de Hjaoua (commune de Mkanssa) et avait acquis deux grandes propriétés, l'une d'environ 200 hectares, l'autre de 150 hectares.

Communes	**Nombre des ex- propriétaires**	**Superficie en hectare**			**Total**
		Cultivable nue	**Parcours**	**Plantations**	
Karia centre	7	2263,49	60	87	2410,49
Mkanssa	6	1642,78	73,5	14,31	1730,59
Ghouazi	3	273,2	86,65	73,4	433,25
My Bouchta	7	485,36	161,011	403,71	1050,081
Oulja	1	15	13	2	30
Total du Cercle	**17**	**4679,83**	**394,161**	**580,42**	**5654,411**

Tableau 1 : **Lot de colonisation acquis dans le cercle de Karia**[1]

Désormais, le protectorat avait adopté une politique rigoureuse de dépossession. La perspective générale des mesures s'inscrit dans le cadre de la règle suivante : « imposer son droit là où il y avait droit différent » (B. Etienne, 1977 : 12). Il fallait donc, selon la logique chère au colonialisme, « laisser de l'espace aux colons »[2]. Pour cela la colonisation a utilisé toutes les méthodes. D'abord, le processus consistait à exproprier les paysans « pour cause d'utilité ». Pour y parvenir, on regroupait les villages situés dans les zones de colonisation, on imposait des amendes pour pacages, on appliquait un code draconien relatif à l'exploitation des forêts et on usait de tous les moyens pour ruiner les collectivités par le prélèvement des prêts usuraires avec hypothèques. Sous l'effet de toutes ces pratiques conjuguées aux mesures juridiques d'aliénation, à savoir la récupération des terres domaniales, la légalisation des terres inaliénables les *waqf ḥabous*, l'immatriculation et la délimitation des terres collectives, la paysannerie s'est trouvée emportée dans un mouvement de bouleversements catastrophiques.

[1] Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Direction de la mise en valeur, services provinciaux de Fès, données statistiques concernant les lots de colonisation récupérés en 1963 et 1973.

[2] Cette logique est expliquée en détail par Pierre Bourdieu (1964 : 15-28).

4. Répercussions sur la structure du groupe et du finage

Les conséquences de la dépossession du paysan et de l'occupation dans toutes ses formes des domaines des tribus sont multiples : les unes ont trait à la déformation du territoire et du cadastre, les autres se définissent dans la disparition du droit local et le déséquilibre de l'organisation sociale des collectivités paysannes. Mais elles sont toutes indissociables.

Par exemple, le démantèlement des domaines collectifs rend plus fragile le lien entre les segments de l'organisation sociale déjà affaiblie par l'effet du système précédent du Makhzen, tout en n'ayant rien à partager ou à travailler en commun ; les lignages ne trouvent plus l'occasion pour se réunir, d'être représentés par leurs aînés au cours des opérations de labour ou de moisson ni même de célébrer les rites et les fêtes qui accompagnent ces activités collectives[1]. A un autre niveau, l'immatriculation contribuait à l'intégration du droit moderne en faisant échapper en même temps la terre au droit coutumier et aux juridictions locales. Avec le développement du système occidental de cadastration, elle a transformé, au plus profond, les rapports entre les membres des unités sociales traditionnelles. Les notaires érudits et sages locaux étaient disqualifiés. La compétence des vieillards qui conservaient la mémoire des usages et des coutumes locales concernant notamment le bornage et le partage des parcelles, était par conséquent démystifiée et dénigrée par la plupart des jeunes gens du village.

La parcelle insérée dans le finage du douar tendait à perdre son identité sous l'influence du cadastre moderne qui évoluait en parallèle avec la privatisation des terres. Jadis les parcelles étaient identifiées au nom de famille ou de groupe, par des rivières, des forêts, des arbres, des rochers ou des frontières du village voisin. Vers la fin du protectorat, à cette forme d'identification foncière furent substituées une géométrie des surfaces et des mesures de longueur. L'arpentage, basé sur le *gamma* (= 2 mètres), le *ṭwal* (= 1/2 d'un hectare) et le *faddan* (=10 hectares), perdait lentement sa valeur fonctionnelle devant la concurrence du modèle occidental : l'hectare, l'are et le mètre carré.

C'est l'entité économique du sol qui, cependant, prévalait sur la fonction sociale traditionnelle du finage. Ainsi, devint amorphe le rapport ancestral entre segments de l'organisation sociale et fragments de l'espace territorial.

En imposant ces valeurs et ces normes à la terre, la colonisation rendait possible la mobilisation certaine des titres fonciers. « Changer les règles du jeu », en passant, d'un coup, de la coutume à la loi, du statut au contrat, de la mémoire au savoir pour l'appropriation de la terre, était le but principal que la législation coloniale poursuivait réellement (J. Cuisenier, 1975 : 347). Les premiers bénéficiaires étaient les collaborateurs marocains : caïds, cheikhs, notables locaux ou citadins. Encouragés par l'administration coloniale, ceux-ci n'avaient « plus les devoirs de

[1] Voir le chapitre sur la désuétude des institutions collectives (partie 2, *infra*).

solidarité de la société traditionnelle à l'égard des ruraux dépossédés » (B. Etienne, 1977 : 15).

En définitive, l'ensemble de toutes ces mesures, joint à la monétarisation, à l'usure, l'impôt et à l'intervention de la force permettaient la naissance de nouveaux rapports de production au fur et mesure de la progression de la dissolution des autres modes de production traditionnels ou précapitalistes.

5. Conséquences économiques et sociales

Sous l'influence de différents facteurs conjugués : la dépossession foncière, l'émergence de l'échange monétaire, la technique moderne, la pression démographique, pour ne citer que les plus importants, la société rurale de la région avait subi des transformations décisives. Deux paliers de la société étaient cependant profondément atteints : la structure économique et la structure sociale.

a - Les conséquences économiques

Le passage de l'économie de troc à l'économie de marché, favorable au développement du capitalisme agraire, a entraîné la destruction progressive des anciens modes et rapports de production en place. Ce mouvement est dû sans aucun doute à la diffusion du numéraire, de la technique moderne et des produits agricoles ou artisanaux destinés au marché local, national et étranger.

La diffusion du numéraire n'est pas récente dans la région. Elle remonte au développement de l'économie marchande des grands caïds et du Makhzen vers la deuxième moitié du XIXème siècle. La résidence makhzanienne à Fès a beaucoup contribué à l'expansion des rapports commerciaux entre la ville et les campagnes d'influence, notamment le Prérif et le Gharb. La diffusion de la monnaie qui demeurait néanmoins très limitée n'a pénétré les différents secteurs de l'économie rurale qu'après la période des « pacifications » militaires coloniales.

Désormais, l'irruption de l'énergie mécanique, des produits et des capitaux étrangers renforçaient sérieusement l'instauration du mode de production capitaliste. A Karia, on comptait, avant 1950, près d'une dizaine de grands propriétaires qui utilisaient la charrue occidentale, le tracteur et la moissonneuse-batteuse pour le travail de la terre et les moissons. Quelques uns d'entre eux possédaient même des voitures. L'installation du premier pressoir à huile moderne vers 1940, qui attirait l'attention des grands propriétaires d'oliviers dans la région, annonçait le recul non négligeable de la technique traditionnelle d'extraction basée principalement sur l'énergie humaine et animale. Au cours de la même période, la minoterie à moteur réduisait dans plusieurs douars, autour du village centre, l'usage des moulins à main familiaux à double meule.

L'Etat colonial qui voulait, cependant, étendre des bases de ce processus favorable à l'échange et la production capitalistes faisait appel aux interventions politiques directes. Il mettait l'accent sur la substitution du paiement en monnaie au troc. Les

impôts et les taxes sont exigés en argent[1]. Les crédits et les subventions attribués aux grands propriétaires marocains ou européens sont versés en monnaie. Les ouvriers agricoles, le personnel administratif et militaire, les travaux de corvée effectués par les masses paysannes furent également payés en argent.

Les capitaux étrangers ou en produits d'importation ont rendu intense et régulière la circulation de la monnaie dans la campagne, d'autant plus que les sociétés occidentales, après avoir envahi la ville, tendaient à investir de plus en plus dans l'agriculture, à partir des années 1930, en particulier dans la « région de sécurité » dont Karia faisait partie. D'autre part, la création des routes l'aménagement des *souq*-s (marchés) et l'introduction du transport moderne ont rendu très facile la circulation des produits nouveaux provenant de la ville ou de l'étranger. Désormais, la majorité des ruraux vendaient la plus grande partie des récoltes pour pouvoir subvenir à des besoins nouveaux : thé, café, tabac, vêtements « européens », etc. Il en a résulté en définitive un développement considérable des transactions monétaires.

Le paysan étant ainsi lancé dans un circuit économique dont il n'a ni maîtrise, ni connaissance, se trouvait par conséquent dépossédé de ses anciennes activités d'échange. L'obligation de réunir des signes monétaires qui s'accentuaient rapidement tirait le paysan hors de ses activités ancestrales. Ce sont là autant de bouleversements.

Ils sont renforcés par le développement de la technique moderne. Parmi les moyens qui ont permis au système marchand d'asseoir les bases de son insertion et de sa reproduction dans la campagne se trouvent les techniques nouvelles (tracteur, moissonneuse-batteuse, etc.), réservées exclusivement aux services des colons « laboureurs » et aux domaines de l'élite autochtone. La machine a manifesté son emprise d'une manière significative après la période des sécheresses et des famines successives : 1943-45 et 46. Les raisons de ce fait sont multiples :

- La vente accélérée des terres paysannes aux européens à cause des famines aggravées par les épidémies.
- Le prix dérisoire des salaires dû à l'augmentation du nombre des paysans dépossédés qui se sont transformés en ouvriers agricoles.
- De 1948 à 1952, les années étaient pluvieuses. Par conséquent, les récoltes étaient abondantes et productives, surtout pour ceux qui disposaient des moyens de production nécessaires.

Tout cela a permis aux colons et aux notables possédant un matériel moderne de renouveler leur technologie agricole de sélectionner les semences et d'améliorer la

[1] Pierre Philippe Rey, dans ses études sur le Congo Brazzaville, remarque que « l'impôt est à cette époque, la préoccupation quasi unique de l'administration, et c'est seulement par ce biais que devait se faire dans l'esprit du gouvernement Général de la colonie l'articulation entre la pénétration économique et la pénétration politique ». Voir *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme* (1971 : 214-242 et 326).

production. Le taux de rendement agricole du colon dépasse de trois à quatre fois celui du paysan. Les contrats d'investissement et des accords de commercialisation avec des sociétés étrangères ou des organismes spécialisés permettaient à ces agriculteurs européens non seulement de produire beaucoup et d'envahir le marché local et national, mais aussi de varier la production et de vendre à l'étranger à un prix très élevé.

Ce fait engendrait, à la veille des années 1950, une augmentation sensible des domaines modernisés et du nombre des ouvriers agricoles. Selon les données de nos informateurs, cinquante pour cent (50%) environ des chefs de foyer habitant les douars les plus proches des fermes coloniales étaient des ouvriers agricoles saisonniers ou permanents. Les uns ont abandonné leurs associés traditionnels ou ont cessé d'être *khammès* ou bergers, d'autres ont confié leur propriété familiale à leur femme ou à leurs fils aînés. Ailleurs, des paysans riches ou moyens commençaient à louer des tracteurs pour travailler leurs terres, à utiliser des semences qu'ils ont vues à la ferme et à recruter des salariés au lieu de *khammès* pour produire plus et à vendre à un prix plus élevé la grande partie des récoltes qu'ils tendaient à réserver au marché.

Ainsi, s'établissaient les premières assises d'un secteur moderne très distinct où la mécanique et la motorisation intervenaient assez efficacement pour accentuer le divorce entre deux économies : capitaliste marchande et précapitaliste d'auto-subsistance. Là où le système marchand côtoie l'entraide et les rémunérations en produit, le secteur européen motorisé contraste avec le secteur ancestral qui s'en tient souvent à l'énergie animale, voire humaine.

L'usage de la technologie moderne a constitué, en effet, tant de causes de bouleversements. Nombre de paysans commençaient à rompre avec l'ancien système des associations agricoles. Les jachères et les emblavures diminuaient de plus en plus dans les zones des grandes fermes. Des saisons de labour et de moisson très brèves s'imposaient lentement aux travaux lents et continus répondant profondément à l'usage de l'araire et de la faucille et aux pratiques dominant la vie rituelle du *fellaḥ*. Ici, l'agriculture intensive du colon contraste avec l'élevage et l'agriculture extensive du paysan-là.

Ce dualisme a donné lieu à des rivalités et des conflits, latents ou apparents, d'autant plus graves qu'ils mettaient en cause les anciens modes d'organisation. Avec l'efficacité de la technique et aux succès des gains se combine la recherche poussée des agronomes européens. D'où la déconsidération préalable du vieux vétérinaire local. Le premier vétérinaire européen s'installait à Karia à la veille des années 1940. Les réussites botaniques réalisées dans les fermes voisines disqualifiaient, d'autre part, le savoir autochtone en matière agricole. Dans plusieurs champs à Karia, le blé dit « force » (blé tendre), les agrumes… destinés au marché, tendent à concurrencer les produits locaux réservés à la consommation personnelle. De nouveaux besoins se créent et imposent de nouvelles attitudes économiques.

De ces conditions complexes de conflits et de déséquilibre le *fellaḥ* se trouve

bouleversé par le temps de gain ou le temps économique de l'entreprise qui vient prendre sa revanche sur le temps cyclique des saisons qui rythmaient la vie paysanne liée subtilement à la nature. Ce conflit perturba, en définitive, la relation de l'homme avec son terroir et son groupe.

b - Les conséquences sociales

La pénurie de la terre, les épidémies et les sécheresses aggravées par la famine, l'extension démographique qui reprend juste après les années de crise, l'extension du salariat et la naissance de nouveaux besoins qui accompagnent inéluctablement l'évolution du nouveau système de production, ont entraîné la prolétarisation des ruraux, l'émigration et le chômage par la suite.

Le processus de dépossession et l'appauvrissement à Karia n'est pas récent. Il représente plutôt un phénomène historique qui remonte, au moins, au XIXème siècle. Comme nous l'avons montré plus haut[1], à partir de cette époque, les grandes familles makhzaniennes, les élites religieuses et les citadins fonciers occupaient les meilleurs et les plus étendus des domaines dans la région. Cadres de l'ancien régime, éléments riches et influents, ces élites s'alliaient plus tard avec le pouvoir colonial en vue de sauvegarder leur prestige social et promouvoir leur fortune foncière en occupant les fonctions d'intermédiaires et de complices. Fait très caractéristique qui distingue Karia de nombre de régions au Maroc. Rémy Leveau, qui a remarqué que cette attitude était courante chez « la majorité des notables du monde rural marocain », n'a pas mis en évidence les régions où elle était beaucoup plus développée qu'ailleurs (1976 : 7).

Unis ainsi, européens et notables, les appétits de la terre s'accumulaient, le processus des expropriations s'accentuait ; les mesures foncières d'occupation, beaucoup plus violentes et plus diversifiées étaient suffisantes pour répondre à ces besoins. Comme nous venons de le montrer[2], les moyens d'usure, de spoliation et de cantonnement avaient pour fonction patente de désagréger les unités traditionnelles, de briser l'équilibre de l'économie tribale et familiale d'auto-subsistance. Tout ceci en faveur de l'entreprise capitaliste

Plusieurs facteurs conjugués, à savoir les épidémies, les famines et les conditions physiques défavorables, ont rendu plus grave la situation des paysans pauvres. Les épidémies sont également très anciennes dans la région. Léon l'Africain avait déjà remarqué la fréquence de la peste dans ces pays du Prérif. Le typhus a pris un caractère épidémique lors des disettes successives en 1913, 1920-1921, 1937-1938, 1942-1943, 1945-1946. La sécheresse la plus désastreuse fut celle de 1945-1946. « Le rendement des récoltes ont diminué de cinq à six fois » (D. Noin, 1970a, T. II : 106

[1] Partie 1, chapitre 3, section 2.

[2] Partie 2, chapitre 2, sections 2 et 3. D'autres procédures de spoliation ressem-blent beaucoup à celles qui étaient utilisées avant la colonisation telles que l'occupation par la force des parcelles appartenant à des paysans pauvres, l'appropriation des domaines appartenant à l'Etat, à des institutions religieuses ou à la *jmaâ*.

et suivantes). Par conséquent, menacés par la faim, la maladie et la mort, les foyers pauvres et démunis vendaient leurs parcelles, émigraient vers la ville ou cherchaient un travail saisonnier à la campagne.

Ce fait est d'autant plus grave que les conditions physiques du territoire sont loin d'être avantageuses, écrit le démographe Daniel Noin (1970a, T. I : 94). Les jachères représentaient plus de 72% dans ce pays de collines argileuses et de vallées traversant tout le territoire. En moyenne, un habitant utilise moins de 0,8 hectare à Karia au lieu de 1 hectare dans l'ensemble du Prérif.

Les ressources tirées du sol sont donc insuffisantes pour une population abondante. La population plus au moins dense dans la région est très ancienne également. « Trois régions au moins semblent assez peuplées au XVIIème siècle ; le Prérif, les plaines atlantiques au sud de l'Oum-er-Rabia et enfin le Souss » (Noin, 1970a : 251). De surcroît, le Prérif demeure le plus peuplé au nord du Maroc vers le début du siècle ; 35 habitants par km² au Prérif, 24 par km² dans le Gharb et 17 seulement par km² au Saïs. Au cours des années 1920, la population de Karia semblait avoir beaucoup augmenté, 47000 habitants pour une superficie de 1061 km², soit 44,2 habitants par km² (Rouppert H. Abeurville, 1921 : 1-28). Si le taux d'accroissement est resté très modéré avec 0,11% seulement par an entre 1936 et 1952, à cause des épidémies et des sécheresses successives, la population a augmenté sensiblement de 1952 à 1960 avec un taux de 1,65% par an. Autrement dit, la densité démographique a atteint plus de 65 habitants par km² à Karia en 1960. Ceci montre que Karia, comme tout le Prérif, est la région la plus peuplée au moins au nord du Maroc ; 59 habitants par km² dans le Gharb, 49 habitants par km² à Saïs et 65 habitants par km² au Prérif. « La densité de 65 habitants par km², selon D. Noin, est par surcroît la plus forte de tous les pays du Maroc » (1970a : 49).

L'inégalité sociale rend la situation plus grave : 20% environ des familles paysannes n'ont pas de terres, 40 à 50% n'ont que des biens insuffisants pour vivre. La répartition très inégale des ressources et l'expansion démographique entraînent automatiquement des crises désastreuses dans le marché du travail. Ainsi, la recherche de l'emploi devient un besoin général chez la majorité des autochtones.

Il en ressort que la « situation coloniale » où coexistent un système économique familial déstructuré, des unités sociales désagrégées et un marché exclusivement favorable au développement de l'entreprise étrangère, ne permet, en aucun cas - d'après l'exemple de Karia - le développement indépendant et propre de l'économie du pays. La colonisation était même incapable de créer de bons manœuvres à exploiter ou un travail permanent. Les paysans qui avaient rompu avec le système traditionnel de travail sous la contrainte de l'économie capitaliste et travaillaient chez les colons, recevaient un salaire dérisoire « jusqu'alors inconnu » (R. Dumont, 1972 : 123). Ce salaire dénué de son sens rationnel, les colons le concevaient comme un acte de bienfaisance. « Le colon français est bienfaiteur de l'indigène proclamait un colonel » (*ibid.*). Ces conditions engendrent la prolétarisation des masses paysannes et le chômage.

Aux salariés de la ferme coloniale souvent exposés au chômage chronique, s'ajoutent les *khammès*, les *rabbaâ*-s, etc. et les preneurs de bail qui ont renoncé au système des associations agricoles. Sous l'effet des nouveaux besoins et de l'afflux des capitaux étrangers qui absorbèrent les salaires généralement très bas et les revenus domestiques insuffisants les petits propriétaires renoncent à l'agriculture dans le but de trouver un emploi plus rentable. Les uns et les autres, cette fois prolétarisés, envahissent le marché du travail. Bourdieu remarque que « la compétition pour l'emploi leur devient sans règle aussi étrangère qu'un jeu de hasard, "chacun sa chance", "*kul ouḥ'ad ou zahrou*" » (Sociologie du travail, T. I : 314). Sans formation professionnelle, sans aucune qualification ou spécialité particulière, ces masses de manœuvres se trouent donc hantées par le sentiment d'une insécurité permanente.

Une telle situation débouche en définitive sur l'émigration et le chômage. Karia figure d'ailleurs parmi les régions qui ont perdu le plus d'individus dans la province de Fès, de 1936 à 1952 à cause de l'exode rural. Ce dernier a atteint plus de 24,5% des habitants pendant cette période. Sur une population de 77100 en 1952, la perte a été estimée à 18600 habitants (J.C. Petit et Commandant Castel Baron, 1973 : II). D. Noin[1], qui souligne l'importance de ce phénomène, estime que les foyers qui ont quitté la campagne prérifaine entre 1936-1960 dépassent le nombre de 33500 (1970a : 267). D'autres auteurs intéressés par ce mouvement dans la région de Fès suggèrent que 57% de ces ruraux absorbés par la ville étaient des hommes valides en état de travailler.

Cependant, l'intensification de l'exode rural, conjuguée au processus de la prolétarisation des masses paysannes, prouve combien les inégalités sociales se sont renforcées et la situation de classes s'est affirmée. Ces indices de changement attestent clairement que l'organisation économique et sociale de notre société rurale traditionnelle a subi pendant la période coloniale des bouleversements significatifs. Les divers paliers de la vie culturelle restent par contre les zones les moins affectées de l'univers paysan. La résistance nationale qui a pu amortir le choc violent des institutions coloniales n'était, en effet, que l'un des aspects les plus frappants du dynamisme de cette force culturelle. Le Mouvement National a permis aux ruraux non seulement d'acquérir un sentiment « national » par lequel ils ont pu surmonter les divisions tribales, mais aussi d'affronter le caractère répressif et destructeur du pouvoir colonial. Les tentatives visant la reconstruction et la reproduction des différentes institutions et systèmes de l'organisation sociale n'auront lieu que pendant la période de l'Indépendance.

[1] Voir surtout l'étude de J. C. Petit et Commandant Castel-Baron (1973 : 11).

Chapitre 2

Vers la restructuration

Afin de pouvoir cerner le mouvement de déstructuration et de perturbation provoqué par le système de la colonisation, l'Etat indépendant fait appel aux procédés de la « Réforme Agraire ». C'est sous cet angle que nous tenterons d'étudier les interventions de modernisation, de saisir leurs effets, leur portée et leur efficacité sur les formes d'exploitations traditionnelles, le régime foncier, les moyens de production et les rapports sociaux. Ce qui nous permet de dévoiler certains aspects des changements, de cerner plus au moins le rythme des transformations et de comprendre enfin les mécanismes des agents de résistance et de blocage. C'est dans ce contexte qu'il serait possible de mettre au claire les facteurs du changement survenu dans la société, les conséquences qui les accompagnent et les raisons de persistance.

En bref, par l'étude de l'interaction de tous ces éléments, nous tenterons de saisir les traits de la restructuration qui commence à se dessiner aujourd'hui dans les divers paliers du système socio-économique à Karia.

Une telle perspective suppose que deux questions soient abordées. D'une part, l'estimation des actions de modernisation permet-elle d'appréhender les agents de transformation et les niveaux de mutation de la structure agraire ? D'autre part, quels sont les effets durables et efficaces de la manipulation de l'ordre agraire, de l'évolution des moyens et des forces productives sur les formes de l'exploitation familiale et les rapports sociaux en place ?

1. Mesures de modernisation des bases agricoles : portée, efficacité et facteurs de persistance

Fixer socialement et économiquement la population rurale par la création d'emploi et intégrer l'agriculture traditionnelle dans l'économie marchande et dans l'économie générale étaient les principaux objectifs des programmes agraires de modernisation dans la campagne marocaine. Les premiers plans avaient pour objet la mise en œuvre de deux opérations successives ; l'« Opération Labour » et la « Promotion Nationale ». Les programmes de la Réforme Agraire se donnent pour objectif la création des conditions favorables à une meilleure répartition de la production, la modernisation des systèmes et des moyens d'exploitation, l'adoption du crédit agricole en tant que mode d'investissement et, enfin, l'organisation des procédés de commercialisation.

a - L'« Opération Labour »

Deux facteurs importants ont mené l'Etat indépendant à organiser l'« Opération Labour » dès 1957 : la crise profonde et l'évolution pathologique du monde rural, puis le sentiment national cependant très vif chez tous les Marocains.

C'est dans le but d'éviter les conséquences de l'exode et d'amortir le choc des dégradations provoquées par le pouvoir colonial que l'Etat décida, alors, de mener sur une vaste échelle l'action de modernisation du secteur traditionnel. En étendant le champ des anciens Secteurs de Modernisation Paysannat, l'opération a adopté les travaux à façon au profit des petits agriculteurs, l'organisation des campagnes d'assolement puis la diffusion massive de semences sélectionnées d'engrais vendus à perte.

Pour rendre applicable ces mesures, plusieurs tâches pratiques étaient envisagées. On constituait de grandes surfaces de travail en « blocs d'Opération-Labour » formées de la réunion de plusieurs parcelles. On généralisait le système d'immatriculation. On exigeait de chaque paysan l'adoption au moins d'un assolement (céréales et plantes sarclées en particulier). On cherchait également à susciter des embryons de coopératives paysannes. A Karia, par exemple, un « comité de gestion » comprenant des agents du Centre de Travaux, des responsables de l'autorité locale et des agriculteurs fut alors formé.

Toutefois, les résultats étaient très limités. En gros, l'« Opération Labour » a enregistré plus d'échecs que de réussites. Inspirés de plusieurs sondages locaux, les agents de Centres de Travaux confirment que les rendements n'ont jamais dépassé 10, 9 et 7 quintaux à l'hectare successivement en 1959, 1960 et 1961[1].

D'autre part, partout dans la région on assistait à des protestations individuelles ou collectives contre les mesures imposées par cette *Opération* incompatible avec la réalité du système cultural du pays. Quelques uns sont allés se plaindre auprès des plus hautes instances locales concernées. Certains ont fait appel à la force pour arrêter sur place le déroulement des labours. Pour d'autres, c'était une question de vie ou de mort ; ils ont pris la décision de se coucher entièrement dans le sillon où passe le tracteur pour manifester leur refus catégorique. Par conséquent, les superficies soumises aux « blocs de labour » ont diminué considérablement. Puis, incapables de supporter l'accumulation des charges, les bénéficiaires ont refusé de participer au financement de l'*Opération*.

Inquiets et méfiants, les notables « l'ont traduite comme une réforme susceptible de transformer la propriété foncière » (A. Tiano, 1967 : 10). Leurs intérêts les plus immédiats déjà en danger, les paysans ont cependant commencé à exploiter tous les domaines qu'ils leur louaient auparavant à vil prix.

[1] Abdel Aziz Belal expose d'autres résultats similaires dans *Investissement au Maroc (1912-1964)* (1980 : 215, 216 et suivantes).

L'*Opération Labour* était conçue, d'autre part, par les collectivités locales comme une offense à l'agencement de l'homme et du terroir sur lequel est projeté son nom, voire son identité. Le tracteur, cette machine infernale, a détruit l'échiquier du finage villageois. Il a déformé l'agencement des parcelles et réduit les parcours et les jachères.

La mécanisation qui ne favorisait cependant que le recrutement de l'ouvrier agricole au détriment du *khammès*, etc. en diminuant les tâches agricoles, a réduit les saisons de labour et des semailles, ce qui a provoqué, par voie de conséquence, le désœuvrement et le chômage. Le bétail a également perdu ses parcours, ses pâtures et ses pailles d'été. On continue à avoir alors moins de troupeaux, moins de *khammès*, moins d'associations agricoles ou d'élevage. Cela dit, l'*Opération Labour* avait « un caractère très technique » (A. Tiano, 1967 : 190).

b - La « Promotion Nationale »

Adoptée comme « politique de résorption du chômage, et comme action de lutte contre le sous-emploi, la « Promotion Rurale » était rapidement rebaptisée « Promotion Nationale » en 1961. Elle a pour objectif la mise au travail des hommes sous-employés des campagnes pour qu'ils transforment leur sol et leur sort. Ceci était en effet le principe de base des programmes de développement du Plan Quinquennal (1960-1964).

Le chômage qui atteint cependant plus de 50%[1] n'était pas un phénomène nouveau. Dès 1950, écrit Paul Pascon, les autorités du protectorat ont lancé des enquêtes sur *la naissance du prolétariat rurale marocain* (1971 : 81).

L'inefficacité de l'ouverture épisodique des « Chantiers de Chômage » au lendemain de la colonisation était l'un des facteurs qui a amené la Promotion Nationale à s'attaquer - comme elle le prétend - aux racines du mal, pendant que le secteur traditionnel dont la productivité est « six fois inférieure à celle du secteur moderne doit nourrir 74% de la population totale » (A. Belal, 1980 : 294). Ainsi le projet ne se propose pas seulement de pallier les effets d'un chômage accidentel, mais de créer surtout un emploi permanent. « Si planter un oranger est une affaire d'une journée de travail, elle implique aussi dans x années une activité régulière annuelle d'entretien, de soin, de cueillette, de transport et de commercialisation »[2].

A Karia, quatre groupes de travaux ont été lancés :

- Des travaux de défense et de restauration des sols (D.R.S), comportant la plantation des arbres fruitiers et la réalisation des banquettes en courbe de niveau contre l'érosion.
- Des travaux de chantier qui consistent à revêtir ou tracer des pistes. Trois pistes importantes reliant les *souq*-s locaux des trois grandes communes (Bouchabel, Ghouazi, Mkanssa) avec le village central de Karia ont été réalisées.

[1] Surtout au Prérif (ou Karia) où le taux démographique était très élevé.

[2] Discours du ministre de l'Economie Nationale et des Finances devant l'assemblée du Fonds Monétaire International en septembre 1961.

- Des travaux de reboisement et d'aménagement du sol.
- Les autres travaux ont trait à des ouvrages « sociaux » et d'édilité ; écoles, mosquées, bâtiments d'usage collectif et puits notamment.

Toutefois, comme ailleurs au Maroc, à Karia les résultats étaient faibles dans la mesure où la mobilisation des masses rurales était épisodique et très limitée. Deux petites campagnes seulement étaient organisées pendant toute l'année : l'une en août-septembre, l'autre en avril, au cours desquelles la durée d'emploi pour une personne n'a jamais dépassé plus de 50 jours de travail. Les emplois permanents sont alors très rares : les ouvrages sont insignifiants et provisoires. La Promotion Nationale n'était à cet égard *qu'une expérience d'incitation à la modernisation et non un projet de mobilisation ou de transformation. Elle a seulement effleuré des secteurs très limités et moins productifs*. Des signes d'urbanisation ont imprégné le paysage rural, leur diffusion était due principalement à la construction des établissements administratifs et des écoles dans la plupart des communes. L'autre facteur encore important était l'attraction que le village centre de Karia commençait alors à exercer sur les essaims de familles paysannes appauvries qui désiraient trouver un travail rémunéré en dehors de l'agriculture. Quelques pratiques et professions modernes ont pénétré cependant les activités traditionnelles paysannes : maçonnerie, métiers de chauffeurs, comptabilité, en plus d'un certain savoir-faire de mise en valeur agricole. Par conséquent, la diffusion éphémère des salaires en argent n'a engendré en créant de nouveaux besoins que l'impuissance et la dépendance des masses paysannes sous-employées. En 1960, dans les régions nord de Fès où se trouvent les tribus de Karia, Ahmed Naciri nous révèle que presque le 1/3des paysans ne possédaient pas de terre et 54% possédaient seulement le 1/3 des terres cultivables, la propriété de chacun était de 0,1 à 4 hectares (Atlas du Bassin du Sebou, publié en 1970, Londres, p. 40-45).

c - Réformes agraires et actions de transformation

C'est sous l'effet des contraintes sociales[1], à savoir l'exode rural, le chômage et les fortes inégalités sociales dont les conséquences sont souvent graves et imprévisibles, que l'Etat décide de promulguer dans le plan (1960-1964) le programme de la « Réforme Agraire ». L'échec de « l'Opération Labour » et de la « Promotion Nationale » a amené les responsables à opter pour la transformation des secteurs agraires. En plus de la volonté de modernisation, deux courants ont contribué à ce choix : a) le souvenir des dépossessions et l'amertume des paysans démunis et b) l'espoir des notables ou des paysans sans terre et le nationalisme militant. La première opération serait donc la reprise et la distribution des terres qui débouchera sur l'organisation des coopératives de service et ensuite le

[1] Contrairement à beaucoup d'auteurs qui pensent que la réforme agraire est le produit d'une classe sociale ou d'un Etat national, Michel Guetelman a peut-être raison de dire que la réforme agraire « est un produit social » dans les contraintes que la société peut souvent imposer à l'Etat pour décider.. » (1974 : 133-134).

réaménagement du Crédit Agricole conçu comme moyen de subvention et d'investissement.

La reprise et distribution des terres

La récupération qui commença symboliquement le 9 mai 1959 et qui concerne uniquement les terres de la colonisation officielle s'effectua à Karia en deux étapes : 2430 hectares furent récupérés en 1963 ; le reste, soit 3224,5 hectares, ne fut repris qu'en 1975 (Direction de la mise en valeur, services provinciaux de Fès). Or, avec le souci de transformer le régime foncier traditionnel et la création, par la suite, de grandes ou moyennes exploitations viables et rentables confiées à des foyers pauvres ou sans terres (*khammès*, *rabbaâ*, etc.), l'Etat prévoyait, en outre, la récupération des terres collectives, domaniales et *ḥabous*. Il visait également, en principe, la récupération des terres privées abandonnées et la limitation des grandes propriétés personnelles alors qu'il n'y avait, en fait, aucune mesure commune entre ces décisions présomptueuses et les réglementations effectives mises en application[1].
A Karia, comme dans la plupart des régions au Maroc, seules les terres de colonisation ont fait l'objet de la récupération et de lotissement prévus. D'autre part, ces terres n'étaient pas toutes distribuées. Le lotissement ne concernait que 2780,73 hectares, soit 50,82% demeurent sous la tutelle de l'Etat, ils sont confiés, par la suite, à des sociétés étatiques : la Société de Gestion des Exploitations Agricoles (SOGETA) créée en 1978 et chargée de gérer les exploitations fruitières, la Société de Développement Agricole (SODEA) créée en 1972 et chargée de l'exploitation des terres nues.

Il ressort de cette politique de lotissement que l'intérêt de la distribution a beaucoup perdu de sa valeur sociale, étant donné le nombre très limité des bénéficiaires qui ne dépassait pas 151 paysans (Tableau 2) alors que 8499 ménages dans la région, qui vivent de l'agriculture, ne possèdent pas de terres ou possèdent moins d'un seul hectare. Par conséquent, la Réforme Agraire n'a concerné que 1,77% des foyers vivant exclusivement de la terre. Cette minorité d'attributaires était, en outre, sélectionnée parmi les *khammès*, les associés et les foyers pauvres des familles de notables ou d'administrateurs occupant des postes de décision importants dans la région.

La création des coopératives

A l'opposé des petites propriétés familiales de subsistance qui, généralement, entravent le progrès de la modernisation, la Réforme Agraire envisage la création des unités « viables » de production. A partir de celles-ci, les responsables entendent obtenir des exploitations adaptées, d'une part, aux conditions de la rentabilité de la technique moderne et de l'emploi, capables de supporter les

[1] Au niveau national, sur le total des terres de colonisation récupérées qui comptent plus de 750000 hectares, presque les 2/3 ont été vendues à des notables marocains (Najib Boudebala (1978 : 204) et Mohamed Chraïbi (1978 : 213-224).

charges de l'équipement, des investissements, des crédits ; opérationnelles, d'autre part, quant aux interventions des Pouvoirs Publics. Il s'agit en définitive de la constitution d'une coopérative paysanne de production qui regroupe un nombre déterminé d'exploitations moyennes distribuées à des paysans pauvres. A Karia, cinq coopératives de la sorte ont été créées à partir de 1972. La superficie de chaque exploitation, comme dans le tableau 2 (ci-dessous), varie entre 10 et 20 hectares.

Coopératives	**Communes**	**Aire en (ha)**	**Nombre des bénéficiaires**	**Année de constitution**	**Année d'agrément**
Takaddoum	C. de Karia	735,95	34	1972	1976
Ittihadia	C. de Karia	512,7	26	1972	1975
Alamia	C. de Karia	500,1	24	1972	1976
Smara	C. de Mkanssa	307,9	29	1972	1978
Ghazouane	C. de Mkanssa	724,08	38	1976	1978
Total de la région de Karia	5 coopératives	2780,73	151	-	-

Tableau 2 : **Les coopératives de la Réforme Agraire à Karia**[1]

Ce tableau appelle deux remarques importantes :

- Toutes les coopératives sont regroupées dans la commune de Karia et Mkanssa. Les autres communes : Bouchabel, Oulja, Ghouazi, Moulay Bouchta, sont d'ailleurs, les plus pauvres de la région et n'ont ainsi profité ni de la distribution des terres, ni du système des coopératives. Cet inconvénient soulève une autre critique : la faiblesse de la densité d'implantation des réseaux de modernisation et la densité des zones d'influence[2].
- Le retard des agrémentations ou du fonctionnement par rapport à la période de récupération (1963) et de la création des unités productives (1972) constitue un autre inconvénient. Mal dotées des moyens nécessaires de production, les coopératives sont restées, par conséquent, incapables de permettre une relance sociale et économique. Le tableau 3, ci-dessous, témoigne clairement de leur pauvreté technologique.

Matériel agricole	**Takaddoum**	**Ittihadia**	**Alamia**	**Smara**	**Ghzouan**
Tracteur à chenilles	1	0	0	0	0
Tracteur à roues	2	1	1	1	2
Moissonneuse batteuse	1	0	0	0	0
Botteleuse	1	0	0	0	0
Charrue	1	2	1	0	0
Cover-crop	3	2	2	1	2
Remorque	1	2	1	1	1

Tableau 3 : **L'équipement technique des coopératives de Karia**[3]

[1] Source : ministère de la Réforme Agraire, Direction de la mise en valeur, services provinciaux de Fès.

[2] Remarque soulignée, entre autres, par M. Naciri dans les cercles d'El Hajeb et de Meknès. « Expérience de modernisation en milieu rural marocain », Actes de colloque de géographie maghrébine, in *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, déc. 1968, n°5, Tunisie, p. 124-127.

[3] Données datées de 1980, au centre des travaux et de mise en valeur régional de Karia. Cette situation n'a pas beaucoup changé en 1982.

Par ailleurs, la majorité des exploitations ne se servent que du bâtiment détérioré des anciens colons, lequel demeure incomplet. Une seule coopérative possède un atelier, deux seulement disposent d'une seule étable ou deux logements au plus. Par conséquent, l'attributaire pauvre et démuni risque de devenir dans ces terres non équipées un simple salarié dans un domaine sous-exploité. Les exemples sont nombreux tant au Maroc qu'en Tunisie[1]. Un paysan de la région de Fès avait, lors d'une interview à la télévision marocaine, rappelé que, de surcroît, les conditions sociales nécessaires à la production et à la stabilité des familles sont indispensables dans une coopérative : « Je reçois aujourd'hui un lopin de terre, mais, en réalité, ne dispose ni de maison, ni d'électricité, ni d'eau, ni d'école, ni de mosquée[2].

Il serait donc inutile de se demander pourquoi quelques attributaires continuent à investir dans le village d'origine ou à donner à bail une partie des lots attribués à ceux qui disposent des moyens de production suffisants.

Ceci n'exclut en aucun cas l'apport de l'Etat qui permet cependant d'assurer juste le fonctionnement des « unités de production », les crédits restant insuffisants et les subventions insignifiantes.

Les interventions des divers organismes de la Réforme Agraire s'inscrivent dans le cadre de la politique d'encadrement et d'assistance technique en vue de vulgariser les semences, les techniques modernes et de parvenir à inciter les *fellaḥ*-s détenteurs des moyens de production à moderniser leur système d'exploitation. Trop attachée à des buts technologiques, l'Opération affecte un nombre très limité d'exploitations. D'autant plus que l'insuffisance des cadres et la faiblesse des moyens d'action diminuent beaucoup le champ de rayonnement et d'influence des coopératives dans le bled.

Secteurs d'intervention directe

Ils concernent particulièrement les terres récupérées non distribuées. Une partie de ce domaine, soit 787,8 hectares, constitue les superficies complantées que l'Etat affirme directement à des sociétés privées. Il s'agit la SODEA et la SOGETA qui ont commencé, dès 1972, l'exploitation de cinq fermes d'agrumes dans la région de Karia, trois dans la commune de Karia, les autres à Ghouazi.

Beaucoup plus équipées et modernisées que celles des coopératives, ces exploitations recrutent une main d'œuvre relativement importante et réalisent des profits importants des capitaux étrangers et des offices de mise en valeur. A l'instar des coopératives, elles jouent un rôle d'incitation et de propagande en faveur de la mécanisation.

---

[1] L'étude exhaustive d'André Tiano, *Le Maghreb entre les mythes*, est riche d'enseignement sur ce sujet (1967 : 251-263).

[2] Extrait de la brochure publiée en février 1973 par le Parti socialiste marocain, U.N.F.P. (Union Nationale des Forces Populaires), récemment en arabe « La question Agraire au Maroc », *ibid*. : 187.

Une deuxième opération consiste à donner à bail 2086 hectares, soit 72,58% des domaines qui n'ont pas été distribués. Sur ces superficies, l'Etat a formé des fermes souvent gérées par des notables et des agents administratifs. Ceux-ci sont d'ailleurs les mêmes qui ont profité par surcroît de l'achat d'un bon nombre de domaines directement à des Européens.

En guise de conclusion, le fonds de la Réforme Agraire n'a jamais rassemblé, à Karia, comme ailleurs, de larges superficies. Aucune mesure concrète relative à la limitation de la propriété n'était prise[1]. Les coopératives dont les lots sont très limités et mal équipés portent un caractère de « rapiéçage » par rapport au corps agraire traditionnel[2].

Les orientations marginales, enfin, telles que l'Opération de crédit et de services sont substituées aux mesures ayant trait à la transformation des structures foncières.

Les coopératives de services ou de regroupement

Cette opération se donne pour objectif l'intégration du travail familial dans le système des exploitations modernes, avec la nécessité du groupement des paysans ayant une propriété suffisante pour les achats collectifs, les services et les travaux mécaniques. Le regroupement en coopératives ne concerne ici que les propriétaires et non les propriétés. Ceux-ci désignent un conseil, qui représente tous les associés, lequel se met en contact avec le centre local de Mise en Valeur (C.M.V.) pour l'exécution des gros travaux, des services, des achats et du crédit.

A Karia, le mouvement d'organisation de ces coopératives, après avoir connu une extension significative en 1976, a subi un fléchissement très marqué après 1979. Les coopératives qui existent aujourd'hui se sont toutes constituées avant cette date. Elles sont au nombre de trente seulement ; deux furent créées en 1972, vingt-deux en 1975, trois en 1977 et trois en 1978[3]. Leur superficie totale couvre cependant plus de 3244 hectares, soit 3,70% des terres cultivables de la région. En revanche, le nombre des adhérents ne dépasse pas 217 propriétaires, soit 1,41% par rapport à l'ensemble des exploitants à Karia. Par ailleurs, les raisons de ce résultat qui paraît relativement faible sont d'ordre multiples : freins sociaux, résistances agraires, contraintes culturelles[4] absence d'encadrement, rareté des capitaux. Ces problèmes joints au processus de sous-développement traduit dans les dernières années par un état nutritionnel critique souligné par le planificateur même[5], ont amené les responsables à lancer un projet intensif d'intégration.

---

[1] Mohamed Chraïbi développe ce point dans « Réflexion sur la limitation de la propriété foncière », in *La question agraire au Maroc*, p. 213-214.

[2] Remarque soulevée par Jean Le Coz (1968b : 154).

[3] Source : Centre de Mise en Valeur (C.M.V) à Karia

[4] Voir *infra* : 94-98.

[5] Voir l'article de Mohammed El Faïz et Abdeslam Seddiki (1980 : 40).

Le « projet intégré », Fès-Karia-Tissa

Pour remédier à la crise alimentaire déjà répandue dans le monde[1]. L'Etat accorda, dans le cadre du plan triennal, la priorité aux zones dites « bour ». C'était en effet la décision qui a amené le planificateur à mettre en œuvre, en 1979, le projet « Fès-Karia-Tissa » combiné depuis 1976-1977. Le coût total de 600 millions de dirhams accordés à celui-ci, explique son importance. L'objectif premier de ce projet consiste à « développer la production agricole par l'utilisation optimale des techniques modernes » (K. Bensmain, 1980 : 12).

Cette action implique un encadrement technique suffisamment opératoire pour que les agriculteurs accèdent à un stade économique supérieur ; celui du « traditionnel amélioré ». Elle nécessite aussi l'adoption des institutions financières de crédit aux particularités de ce projet rural, pour améliorer la capacité financière des paysans. Le projet vise également la réalisation des infrastructures sociales et économiques puis l'aménagement des structures foncières.

Cela dit, l'ambition du projet est « d'impliquer une dynamique de lutte contre le chômage, la pauvreté et les conditions de vie difficiles dans la région » (D. Khrouz, 1982). Ainsi, le projet opte pour deux opérations : l'organisation des coopératives et l'opération des crédits.

Les coopératives d'approvisionnement

Elles sont moins structurées que les précédentes. Il s'agit simplement de former des groupements d'agriculteurs de 15 à 20 personnes qui se transformaient par la suite en coopératives de demandes de crédit, d'achat des « imputs » et de commercialisation. A Karia, un noyau de 48 groupements de 1952 adhérents exploitant 11989,50 hectares (soit 13,61% des terres cultivables) existe déjà en 1982[2]. On doit souligner un fait important ; lors de notre enquête, nous avons constaté que les adhérents sont en majorité des paysans qui disposent d'un capital foncier plus ou moins suffisant et qui font souvent appel à la location du matériel moderne pour labourer leurs terres ou moissonner leurs champs de céréales.

En respectant le cadastre et le principe de la propriété privée, la coopérative n'a aucune ambition de transformer les bases du régime foncier traditionnel. Elle a pour tâche plutôt la réalisation de nouvelles méthodes d'exploitation et la diffusion de nouvelles cultures. Cette action a provoqué la création d'un guichet d'approvisionnement dans chaque commune et ce, pour desservir aussi bien les adhérents que les autres agriculteurs.

[1] Le Directeur Général de la F.A.O. a déclaré en 1974 : « La crise alimentaire sur nous » (Le monde diplomatique, octobre 1974).

[2] Source : Centre de Travaux et de Mise en Valeur (C.M.V) à Karia

L'opération des crédits

En matière de crédit, une caisse régionale a été mise en place dès 1972. Jusqu'en 1979, le nombre des bénéficiaires reste encore très limité. Seuls les grands propriétaires et les membres des coopératives avaient, cependant, le droit au crédit. Les crédits « classiques » du revenu fiscal ne seront remplacés par des modalités assouplies qu'à partir du moment où la Caisse Nationale de crédit agricole devait épauler quelques composantes du Projet Fès-Karia-Tissa.

Ainsi, au cours de cette opération qui entend désormais étendre l'éventail de sa clientèle, le nombre des bénéficiaires a beaucoup progressé : 3024 clients en 1979, 2416 en 1980 et 4114 en 1981, soit 14,8%, 12, 20% successivement en 1979, 1980, 1981 par rapport à l'ensemble des foyers à Karia[1]. Lors de l'enquête de terrain, nous avons constaté que les réactions des paysans à l'égard de cette nouvelle institution économique, sont dans la plupart des cas positives. Au village administratif de la région, les foules de gens entassés quotidiennement devant le bureau du caïd, réclamant leur droit à un prêt agricole et la queue permanente des *fellaḥ*-s venus de toutes les communes toucher leur crédit à la caisse régionale sont des indices très révélateurs.

Ceci montre que tout veut investir et produire plus. Par ce nouveau système d'investissement qui traduit incontestablement la mise en cause de l'économie familiale d'autosubsistance, le grand propriétaire désire accroître au maximum le taux de son profit, l'agriculteur moyen achète des engrais et des moyens modernes de production, le pauvre ou le petit paysan cherche à étendre et améliorer son exploitation par la location de la terre et du tracteur. Il faut toutefois retenir que le crédit, comme moyen pour promouvoir le potentiel agricole de production, ne peut servir selon l'optique du Projet Fès-Karia-Tissa que les grandes exploitations et les coopératives, d'autant plus qu'il ne peut être octroyé qu'à ceux qui disposent d'une exploitation réelle déjà constituée.

En somme, deux faits importants vont favoriser le développement du crédit agricole dans la région : a) l'extension du salariat provoquée par le développement de l'économie de marché et la rareté de la terre, b) la concentration de la propriété qui résulte de l'afflux des capitaux et du progrès technologique investis dans l'exploitation de la terre. Cette évolution demeure, toutefois, freinée par de nombreux éléments assurant la permanence et la conservation des institutions locales.

d - Quelques facteurs de persistance

Il serait bien difficile de cerner d'une manière rigoureuse les freins principaux et secondaires qui bloquent le développement et la transformation de la campagne. D'autant plus que la vie économique et sociale est une suite continue d'actions et d'interactions où chaque élément peut être considéré tour à tour comme cause et comme effet. Les freins sont ainsi d'ordres multiples. Par souci de clarté et de

[1] Source : Caisse Régionale du Crédit Agricole à Karia.

simplification, nous nous contenterons de ne retenir que quelques obstacles agraires (fonciers), sociaux et culturels.

Les freins agraires (fonciers)

Le fond des obstacles réside tout d'abord dans la notion de propriété. A Karia, comme ailleurs (au Maghreb au moins), la propriété ne signifie pas seulement une relation (individu/terre économique). Elle signifie plutôt une relation sociale et ethnique. L'homme de la tribu est très enraciné dans la terre. Chez lui, la dépossession peut toujours entraîner le déracinement[1].

Par ailleurs, le profit tiré de la terre n'a pas encore cessé d'être dans plusieurs villages un bien commun à tous les membres de la collectivité. Ce phénomène est très frappant dans les terres collectives et les domaines familiaux indivis, parcours, *bled jmaâ, massaḥa*, etc. Cet échiquier de propriétés tient pour une grande part à l'existence de blocages au développement de l'agriculture paysanne. Le schéma devient encore plus complexe lorsque le système d'exploitation prend des formes communautaires et secrètes des institutions et des usages rituels.

A ces domaines collectifs s'associent les *ḥabous* et les terres domaniales. Aujourd'hui, à Karia, les terres collectives occupent une aire de 1570 ha, les *ḥabous* plus de 1300 ha, les terres domaniales ne dépassent pas plus de 250 ha. Rongées par les domaines personnels et la mécanisation, elles occupent actuellement des surfaces moins importantes qu'auparavant : 4120 ha au total, soit 4,7% seulement de l'ensemble des terres cultivables[2]. Ces domaines échappent tous à la propriété privée. C'est ainsi qu'ils sont soumis à un système de bail ancestral qui contrarie tous les mécanismes du développement, voire de mécanisation et d'assolements diversifiés. Appauvris par les cultures successives, mal entretenus et souvent rongés par le maquis et les érosions, ils sont devenus presque improductifs.

Il en va de même pour les parcours, les forêts et les terres en friche appartenant à la collectivité tribale. Jadis favorables au semi-nomadisme, ces terres étaient immenses. Vers les années 1920, elles occupaient presque les 3/5 de la superficie totale de la région. Autrement dit, les terres cultivables étaient estimées à 37 ha/km^2 ; aujourd'hui, elles sont, par contre, de l'ordre de 86,5 ha/km^2 (Rouppert Abeurville, 1921 : 38 et suivantes).

Malgré le long processus de défrichage, d'épierrage et d'aménagement entrepris par les colons d'hier et la récente Réforme Agraire, les terres incultes, couvrent encore plus de 35180 ha, soit 27% de la superficie totale de Karia, évaluée à 128290 ha[3]. A ces terres sous-employées, s'ajoute une superficie de 1400 ha des forêts dévastées. Soumises à des droits de pacage et au système extensif d'élevage, ces

[1] Ce que Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad (1964) ont souligné, il y a presque vingt ans, dans une étude sur les villages de regroupement en Algérie.

[2] Documents du ministre de l'Agriculture, Etudes pour le Projet Fès-Karia-Tissa, 1977.

[3] Rapport de la caisse nationale de crédit agricole de Karia.

superficies astreignent le paysan à la mobilité, aux pratiques de l'agriculture familiale et favorisent la reproduction des anciens contrats d'élevage. Tout cela limite l'extension de l'économie de marché et freine par la même occasion les conditions du progrès agricole.

La propriété privée même comporte dans sa structuration à l'intérieur des finages, des éléments défavorables au progrès des techniques de production, d'investissement et d'exploitation. Autour de chaque douar, l'architecture des parcelles individuelles reproduit convenablement l'interférence des finages familiaux et la connexion des différents rameaux de chaque lignage. L'héritage et la prédominance des mariages endogamiques rendent ce schéma très compliqué du fait qu'ils provoquent la subdivision continue de la propriété et l'emboîtement des parcelles par la suite.

Tout cela rend, en effet, presque impossible l'usage de la technique moderne, et l'intégration des assolements rationnels. Les domaines réduits et très morcelés s'avèrent, par voie de conséquence, incapables d'absorber des investissements intensifs et de réaliser, par la suite, une production qui dépasse la consommation familiale.

D'autre part, « la propriété indivise », qui signifie l'indivision du patrimoine familial privé, pose également des problèmes énormes aux copropriétaires qui désirent bénéficier d'un crédit agricole, d'une subvention ou d'un service. Car les organismes étrangers qui subventionnent les projets de l'Etat ne peuvent servir que la propriété personnelle et l'économie libérale. Ainsi, la campagne du « Projet intégré Fès-Karia-Tissa », par le biais des crédits et des services accordés aux paysans, a pu entraîner la dislocation de la plupart des propriétés indivises souvent fondées sur le système d'exploitation communautaire.

Les freins sociaux et culturels

L'inégale répartition des moyens de production (terres, moyens de traction, semences, trésorerie, etc.) constitue une autre source de blocage[1]. La pénurie des moyens de production provoque chez la majorité des foyers pauvres le retour inévitable aux procédés traditionnels de production. Les plus démunis estiment souvent qu'il est plus pratique de donner les lopins à bail ou d'adopter le faire-valoir indirect en vue d'exercer le travail salarié qui rapporte plus que les micro-exploitations.

Par ailleurs, à l'inégalité économique s'ajoute l'effet des relations sociales, des habitudes et de comportements émanant de la nature traditionnelle de la structure sociale rurale. Sinon, pourquoi le paysan ne voit généralement que le présent, se refuse d'épargner, d'investir, de travailler plus et d'améliorer ses moyens

[1] Les études de Paul Pascon, qui portent sur ce sujet, sont riches de cas pratiques. Voir à cet égard son article « Les freins sociaux du développement agricole dans les Haouz de Marrakech » (1965a : 15-30).

techniques en vue d'augmenter la production ?

En termes économiques, la réponse ne semble pas difficile. « On ne peut pas demander à un homme qui a faim de mettre en réserve du grain pour éviter d'avoir plus faim encore demain » (J. Klatzman, 1967 : 59). Il est également insensé de dire à un paysan mal nourri et malade de travailler plus, et d'investir pour accroître les rendements l'année prochaine.

Toutefois, ce raisonnement n'est valable que pour les hommes démunis et pauvres. Que peut-on donc dire des foyers qui, bien qu'ils disposent des moyens nécessaires de production, continuent à travailler comme leurs ancêtres ?

Bon nombre de vieux *âzib*-s de notables ou de *chorfa*-s sont encore de nos jours, comme jadis, en grande partie donnés à bail. Bon nombre d'absentéistes pratiquent le faire-valoir indirect comme mode exclusif d'exploitation. Aux Fassis de jadis à Karia s'associent aujourd'hui plusieurs partisans dont les préoccupations sont souvent extra-agricoles : instituteurs, administrateurs et autres. Ces propriétaires, entre autres, ne gardent leurs domaines que « pour le prestige social et pour la puissance que donne la possession de la terre » (J. Klatzman, 1967 : 48). Ils investissent dans la terre juste pour maintenir le niveau de production alors que la plupart des revenus sont investis dans des dépenses ostentatoires et la spéculation immobilière.

Chez les autres paysans, c'est la solidarité familiale et ses retombées qui provoquent l'absorption de la grande partie des revenus. Le paysan est, tout d'abord, astreint à nourrir une famille large et très nombreuse. L'échange dans ces conditions ne dépasse pas l'environnement du lignage. Par conséquent, les possibilités d'épargner et d'investir davantage se réduisent.

Par ailleurs, la solidarité familiale agit sur les comportements de l'individu. La dissolution de celui-ci dans le groupe étouffe souvent les aspirations personnelles, l'individualisation du travail et, enfin, engourdit l'esprit d'entreprise. Les relations affectives qui résultent de cette dissolution s'opposent aux relations rationnelles d'organisation et de prévision. Des exemples sont très nombreux à Karia : les lots de crédit et des terres de lotissement sont souvent accordés d'abord aux cousins ou aux proches parents des chefs de communes et des responsables des organismes agricoles en place, les liens de solidarité familiale insèrent ici l'individu dans une sphère de rapports verticaux, ascendants et descendants.

L'esprit collectif qui se développe souvent au sein de ces rapports affectifs laisse apparaître chez le paysan des attitudes subjectivantes. « La terre est notre mère », disait le *fellaḥ* du district. Cette mentalité subjective est généralement nourrie par la culture florissante des mythes magico-religieux dominants dans le bled où les paysans sont à 90% des analphabètes. C'est pourquoi les grandes parts des investissements nécessaires au développement sont absorbées dans ces milieux, par les dépenses du culte, des fêtes rituelles ou religieuses et dans la compétition ou la recherche du prestige familial.

Cette tendance de confondre l'objectif avec le subjectif du réel, s'ajoute la perception cyclique du temps[1]. En allant à l'encontre du temps linéaire, celle-ci ne fait que contredire la régularité technique et l'esprit de prévention et de planification chez le paysan.

Toutes ces observations nous permettent de conclure avec Joseph Klatzman (1967 : 45), François Perroux (1961 : 16), J. Gazeneuve (1967 : 59) et bien d'autres, que le développement des sociétés rurales dépend pour une grande part des changements des structures mentales et des habitudes sociales étroitement liés au changement des institutions.

Conclusion

Selon Octave Marais, « l'Opération Labour » n'a fait qu'endetter le fellah » (*in* H. Mendras et Tavernier, 1970, T. II : 292). A Karia comme ailleurs, elle a perturbé les cadastres et les finages sans pouvoir remédier aux conflits du village. Elle a détruit les friches et les parcours sans cultiver pour autant des fourrages. Le bétail ne trouve plus où aller.

La « Promotion Nationale » qui devait agir sur les structures agraires optait pour la lutte contre le sous-emploi et les conditions difficiles de l'agriculture paysanne. En limitant la pression de l'émigration dans la ville, elle n'a fait qu'augmenter les risques de l'encadrement politique des masses rurales.

La réforme qui devait transformer le régime foncier et réduire les inégalités sociales lançait des opérations conservatoires visant la productivité et la mécanisation qui ne peuvent alors profiter qu'aux notables et aux cadres de l'administration locale. Toutefois, les résistances acharnées des différents systèmes, traditionnels à l'origine, sont des réponses à des projets imposés du dehors.

Sous l'effet de la technique moderne, de l'afflux des crédits et de l'économie de marché accompagnés d'une offre illimitée de main d'œuvre, la société rurale tend à se structurer lentement. La désagrégation des formes traditionnelles d'organisation s'accentue. Les rapports de production et d'exploitation de type capitaliste s'affirment.

2. Aspects socio-économiques du changement

La transformation de la structure socio-économique engendre actuellement une restructuration tendancielle de la société rurale qui s'inscrit dans le mouvement de la dynamique des destructions plus ou moins profondes des institutions et des rapports sociaux traditionnels. C'est dans le cadre de cette évolution de l'ensemble des affrontements et des conflits permanents entre les agents de transformation et les facteurs de persistance qu'on tentera de saisir la nature et les traits des changements survenus dans les divers paliers de la structure socio-économique du

[1] Voir sur ce point l'article de Jean Gazeneuve « Les structures mentales archaïques et le blocage du développement », in *Tiers-Monde*, T. VIII, 1967, Paris VI°, p. 62-63.

monde paysan.

Parmi les traits les plus frappants, il y a la diffusion de la technique moderne. Conjuguée à l'émergence de l'économie de marché, celle-ci accentue la désuétude des exploitations communautaires, la réduction des domaines collectifs et provoque le développement des rapports de production capitalistes. Le travail familial et la production domestique pour la consommation immédiate perdent lentement du terrain.

Le primat du travail salarié, favorable au développement de la grande exploitation moderne appuyée par l'Etat et renforcée par le capital étranger, aboutit à la mobilité d'une main d'œuvre abondante. Par conséquent, deux mouvements importants de changement se dessinent.

- La prolétarisation du monde rural qui, sous l'effet de l'expansion démographique, débouche sur l'émigration saisonnière et l'exode rural.
- L'extension du capitalisme agraire.

Ainsi s'affirme une situation de classes dans la société paysanne.

a - Diffusion de la technique moderne

Sous l'effet des actions de modernisation s'opère une substitution accélérée des techniques à instruments mécaniques à l'ensemble des « techniques du corps »[1] de jadis. La diffusion des instruments modernes, en agissant sur l'espace naturel et l'espace social, transforme le travail agraire, les relations de l'homme avec le milieu et avec les individus de son groupe villageois. Toutes ces mutations ne peuvent être saisies qu'en fonction d'un ensemble de variables, à savoir le caractère, le niveau, l'échelle et les fins de cette technologie porteuse d'un ensemble de valeurs de signes, de besoins et créatrice de nouvelles lois d'organisation et de travail.

C'est une technologie importée. Elle est donc au service des capitaux étrangers. Elle est mutilée de ses catégories vivifiantes dans la mesure où elle comporte un dynamisme qui utilise des moyens et des connaissances étrangères à la culture. Elle est assaillante et arbitraire du moment où elle se met en discordance avec les secteurs en place, perturbe les élaborations endogènes et établit de nouvelles liaisons plus directes et plus efficaces avec la nature. Son impact agressif déshumanise le substrat des relations, des rapports et des comportements déjà humanisés, ce qui augmente souvent la réticence du *fellaḥ* à l'égard des moyens modernes.

La production économique elle-même s'oppose aux fondements écologiques et sociaux, en vue de les effacer ou de les dépasser. Les répercussions sans racines et sans contexte des techniques ne pourraient enfin qu'isoler et multiplier les compartiments et les étagements ; « secteur moderne » et « secteur traditionnel »,

[1] Ce sont des techniques où le corps lui-même est instrument de l'homme. Voir Marcel Mauss, « Sociologie et anthropologie », Paris, PUF, 60ème édition, 1978.

culture industrielle du marché et culture familiale de subsistance, salariat et *khammassat*…

A Karia, le renoncement à l'une ou à l'autre de ces composantes varie suivant les régions, les centres, les décennies et suivant les groupes.

Le machinisme agricole, mis en œuvre dans la région, est assuré par l'Etat et les grands propriétaires. En 1976, seul le parc privé comporte 23 tracteurs, 16 botteleuses et 34 moissonneuses-batteuses. Il se caractérise par une grande disparité. Plus de 36% de ces machines sont utilisées seulement dans la commune de Karia alors que celle de l'Oulja ne dispose que de 5% de ce matériel. Les quatre autres communes utilisent le reste, soit 59%. Actuellement, ce sont les motopompes qui se substituent à la *noria*. Ces engins utilisés pour l'irrigation sont au nombre de 79 dans la région. La commune de Karia seule en dispose de 24[1].

Les détenteurs réels de toutes ces machines sont particulièrement les grandes exploitations et les propriétaires associés dans une coopérative. Cela dit, l'extension progressive du matériel moderne, pendant cinq ans[2], est due, à l'origine, à la modernisation de la grande exploitation et au développement des coopératives approvisionnées par le récent Projet de Fès-Karia-Tissa. Cela est encore vrai dans la mesure où 100 propriétaires seulement de la région, soit 1,1%, pratiquent une agriculture moderne, 600 du reste (6,7%) adoptent une agriculture mixte[3]. Cela explique que la majorité des propriétaires ayant entre 20 et 40 hectares- ils sont au nombre de 580 dans la région et la totalité de ceux qui ont plus de 40 hectares - ils sont au nombre 100 à Karia - possèdent des machines agricoles modernes[*]. Les résultats de l'enquête de terrain fournissent d'ailleurs les mêmes données que le tableau n°4, ci- dessous.

Propriétés en ha	**Moissonneuses batteuses**		**Gros matériel de traction**		**Matériel moyen**		**Néant**	**Total des propriétaires**
	Privé	**Assoc.**	**Privé**	**Assoc.**	**Privé**	**Assoc.**		
0 ha	"	"	"	"	"	"	42	42
< à 1ha	"	"	"	"	"	"	15	15
1 à <5 ha	"	"	"	"	5	3	71	79
5 à <10 ha	"	1	"	1	10	5	31	48
10 à <20 ha	"	"	1	6	13	2	9	31
20 à <50 ha	"	5	3	6	12	3	0	17
plus de 50 ha	"	2	2	"	2	"	0	2

[1] Toutes les données sont puisées dans les archives de l'administration du Centre des Travaux et de Mise en Valeur à Karia.

[2] Le nombre des tracteurs est passé de 236 à 285 ; celui des moissonneuses-batteuses, de 30 à 39.

[3] Document du ministère de l'Agriculture, Etude pour le Projet Karia-Tissa, 1977, Annexe 4, Tableau 1.

[*] Il est à noter que des propriétaires possèdent un gros matériel en association et en même temps un matériel moyen privé.

Total	**0**	**8**	**6**	**13**	**42**	**13**	**210**	**234**
%	**0**	**3, 4**	**2,5**	**5,5**	**7,9**	**5,5**	**89,7**	**100**

Tableau 4 : **Répartition du matériel moderne possédé selon la taille des propriétés**[1]

Donc, presque 100% des paysans dont la propriété a plus de 20 hectares, possèdent en privé ou en association au moins un tracteur ou une moissonneuse-batteuse. Ceux qui ont entre 10 hectares et 20 ne peuvent en avoir qu'en ayant recours au système des associations. Les conditions de ceux qui ont entre 5 et 10 hectares restent favorables uniquement pour l'achat du matériel moyen : brouette, bineuse, pompe insecticide, etc. Ceux qui ont moins de 5 hectares sont par contre incapables d'acheter ni l'un ni l'autre.

Ces données qui confirment la prédominance de l'énergie traditionnelle sont justifiées d'une autre manière par les données statistiques officielles[2]. En 1973, les exploitations qui utilisaient exclusivement l'énergie humaine dans tout le Prérif, y compris Karia, étaient de l'ordre de 33,4%. Celles qui utilisaient principalement l'énergie animale sont estimées à 60% du total. L'énergie animale et l'énergie mécanique coexistait dans 3,4% des exploitations. Le matériel moderne, enfin, ne domine d'une manière particulière que sur 2,8% de l'ensemble des exploitations. L'agriculture traditionnelle occupait à cette époque près de 94% des propriétés paysannes.

Les interventions intensives de modernisation à Karia ont conduit à des transformations notables. Une enquête de 1979 montre que 92,2% des propriétés, pour 64,7% de la superficie totale, employaient principalement le matériel traditionnel. Sur 21,6% des superficies occupées par 6,7% des exploitations, les énergies humaine, animale et mécanique sont utilisées simultanément alors que l'énergie mécanique ne prédomine que sur une superficie de 13,6% correspondant à 1,1% des exploitations seulement[3].

L'étude de terrain nous a montré que cette évolution a un caractère forcé. La concurrence des exploitations modernes, la pénurie des terres, la pression démographique, le transport mécanisé, l'extension du marché, la diffusion des produits industriels de consommation et le travail salarié, qu'augmentent les volumes de production, ont forcé nombre de petits et moyens propriétaires à louer des tracteurs et des machines techniques des centres de travaux agricoles en vue d'améliorer leurs systèmes culturaux. Sur 146 paysans dont la propriété est de moins de 5 hectares, on comptait 80 exploitations (54,7%) qui labouraient plus de 50% de leurs domaines avec des engins mécaniques. Les propriétaires moyens sont plus disponibles que ces derniers pour louer ou acheter en association du matériel

[1] Documents du ministère de l'Agriculture, Etude pour le Projet Karia-Tissa, Annexe 4.

[2] Voir le *Recensement agricole 1973-1974, « Résultats Régionaux »*, Secrétariat d'Etat au Plan, V. 2 : 257.

[3] Document du ministère de l'Agriculture, Etude pour le projet Karia-Tissa, Annexe 4, Tableau 1.

agricole. Sur 79 paysans dont la propriété est de 5 à 10 hectares, on comptait 53 exploitants (67%) qui travaillaient plus de 50% de leurs terres avec un matériel mécanique.

Pour conclure, cette innovation forcée - accompagnée de nouveaux comportements économiques, notamment l'utilisation des engrais, des semences sélectionnées, l'adoption du crédit comme mode d'investissement chez la majorité des *fellaḥ*-s et la production pour le marché - a entraîné, en définitive, l'abandon de nombre de traditions agraires.

b - Des formes d'exploitation communautaires et de propriété collective en désuétude

Sous l'influence de plusieurs facteurs conjugués : l'afflux de la technique moderne et des capitaux, la pénurie des terres, le nombre croissant des paysans pauvres et dépossédés, pour ne citer que les plus importants, la plupart des formes collectives de propriété et d'exploitation se sont effondrées. Ces pratiques agraires sont très liées aux anciennes composantes du finage villageois : parcours, terres en friche, *massaḥa*-s, zone d'enclos, zone de vergers, terres de cultures, etc. En effet, la déstructuration de ces quartiers est responsable, pour une grande part, de la dissolution de ces traditions agraires communautaires ou collectives.

L'appropriation individuelle ou « melkisation » de la grande partie des parcours et des terres en friche était une atteinte profonde au vieux système collectif de propriété. Dotés des moyens financiers et techniques les plus efficaces de l'époque, les notables du pays se sont permis de défricher et d'occuper par la suite les superficies les plus importantes des domaines villageois, jadis inaliénables. L'Etat récupérait pour sa part quelques landes en friche. Le reste subit enfin la subdivision et l'appropriation individuelle par les chefs de foyers constituant le village. C'est une décision qui ne saurait être adoptée par ces paysans. Elle doterait sans doute dans l'immédiat chaque famille d'un capital foncier, mais celui-ci ne saurait permettre une sensible élévation du niveau de vie ; la *melkisation* rendant la terre inaliénable entraînerait rapidement des mutations des biens, elle renforcerait les inégalités au sein de la pyramide sociale comme l'attestent quelques études régionales de Jean Le Coz sur le Gharb (1965 : 20).

Par ailleurs, la quasi-disparition de ces domaines traditionnels a entraîné, par voie de conséquence, la réduction du cheptel et la disparition de l'élevage extensif en commun. Celui-ci, qui consistait à organiser une garde collective du troupeau par un *sarraḥ doula* (berger commun), n'existe aujourd'hui que dans très peu de villages. Les retombées alimentaires dues à la limitation du cheptel (bovin, ovin, caprin) sont par conséquent graves. Evalué à 153.500 bêtes vers les années 1920 (Rouppert Abeurville, 1920 : 69-70), celui-ci a été réduit en 1970 à 111.368 bêtes seulement[1]. Si jadis dans les vieux parcours très étendus de *jmaâ* tous les paysans : riches, pauvres, *khammès* et femmes divorcées pouvaient élever un cheptel plus ou moins important,

[1] Source : Bureau des impôts ruraux à Karia.

aujourd'hui la rareté de ce domaine ne le permet qu'à ceux qui possèdent une terre cultivable. Le problème devient encore plus grave quand les labours précoces, effectués par le tracteur, viennent détruire les pacages d'été. Donc, à la rareté des parcours pour les bêtes, s'ajoute la pénurie des terres cultivables.

Faute de terres suffisantes aux cultures familiales, les paysans tendent à cultiver des terres médiocres telles que les enclos laissés autrefois à la friche pour le troupeau pendant l'hiver et les *massaḥa*-s communs du village. L'érosion de ces lieux collectifs par les cultures privées ne saurait être effectuée sans contraintes économiques. Les terres incultes ne représentent aujourd'hui que 4% de la superficie totale. Les forêts ne représentent que 0, 11%, soit 150 hectares au total (Services des statistiques à Fès).

Ainsi, comme l'attestent les enquêtes de Pierre Bourdieu en Algérie, sous l'effet de la nécessité économique, nombre de paysans tendent à rompre avec les traditions communautaires d'exploitation (1963, T. II : 321). Personne ne parle aujourd'hui des fameux silos collectifs. Ces greniers sous-terrains, surveillés par un gardien spécialisé choisi par les membres de la *jmaâ* pendant une cérémonie particulière, ne gardent pour la génération actuelle que les vestiges démolis qui rappellent par coïncidence les grands magasins collectifs du Haut Atlas. C'en est fini des fêtes collectives et des ouvrages collectifs du village (aménagement des sources, puits, etc.) et harmonisent les travaux de *twiza* avec les chants des moissonneurs. La quasi-disparition de la *twiza* est devenue un fait bien connu. La dislocation de cette forme d'organisation communautaire tient à sa transformation en une simple opération de corvée par l'ancien Makhzen et la colonisation française, alors que celle-ci était une institution d'entraide et de solidarité qui visait la soumission des difficultés économiques du groupe. Pour les pauvres, aujourd'hui, c'en est fini de la prévoyance qu'exigeait la tradition. « C'en est fini de l'indifférence à l'égard du calcul que l'indivision autorisait et qui sauvegardait l'indivision », disait P. Bourdieu à propos des travailleurs algériens (1963, T. II : 332). Sous l'effet du capitalisme libéral et la recherche du maximum de sécurité provoquée par la rareté des terres, des bêtes et du travail, toutes les traditions d'ordre agraire ou social semblent être subordonnées à des activités individuelles de calcul et de gain. Si la location collective des terres que les paysans du même village effectuent pour chasser tout étranger qui désire exploiter un lopin de leur finage persiste de nos jours, c'est parce qu'elle répond à la sécurité matérielle et sociale de l'individu.

Le *fellaḥ* d'aujourd'hui ne tend à préserver que les institutions communautaires ou collectives susceptibles de répondre aux besoins nouveaux, ou celles qui sont en mesure d'être opérationnelles pour sauvegarder l'équilibre familial que les paysans continuent à défendre avec persévérance. Cela dit, toute action de développement en milieu rural risque d'être vouée à l'échec si elle ne substitue pas un équilibre nouveau à l'équilibre ancien.

c - Des rapports sociaux traditionnels de production en transformation

L'ébranlement des rapports sociaux traditionnels de production est très lié à la dislocation des anciens types d'exploitation : latifundiaire, de l'*âzib*, familiale ou autarcique. Le déclin du système du *khammassat*, de *rabbaâ*, de *khabbaz* et de bon nombre d'associations résulte en grande partie du développement des cultures mécanisées. Cela n'exclut pas l'effet considérable de la dominance de l'économie de marché, de l'augmentation des investissements et des charges dans la production agricole sur le système traditionnel d'exploitation. La désagrégation des rapports sociaux précapitalistes ne peut être saisie qu'en fonction de l'effet de chacun de ces facteurs sur les différentes formes d'exploitation.

Du point de vue de l'organisation sociale, les grandes propriétés latifundiaires de l'*âzib* sont gérées par un agent du Makhzen, un notable ou un chef religieux. Ces personnages ne disposent plus aujourd'hui de pouvoir administratif et politique qui dédoublait autrefois leur pouvoir économique. Ils préfèrent donner leurs domaines en adjudication à des locataires, entrepreneurs de travaux agricoles et commerçants. Depuis l'Indépendance, un intermédiaire s'est glissé donc entre l'intendant général de l'exploitation ou le chef des *khammès* et le propriétaire : le locataire. L'effondrement de ces propriétés est dû également à la disparition des corvées (*twiza*) qui permettaient d'exécuter la plupart des travaux par une main d'œuvre mal rémunérée ou même gratuite. Le locataire étant aujourd'hui l'exploitant direct du domaine, avec le souci de réaliser plus de revenus, il utilise la technique moderne, augmente les investissements, diversifie les semences et se tourne entièrement vers le marché. Son orientation est donc celle d'un capitaliste. « L'orientation spéculative et l'utilisation du tracteur sur les propriétés latifundiaires semble devoir faire évoluer rapidement l'*âzib* vers la ferme moderne », écrit Paul Pascon (1962 : 107).

Cette substitution provoque évidemment la reconversion des anciens *khammès*, *rabbaâ*-s et *khabbaz*-s de l'*âzib* en ouvriers agricoles, saisonniers ou occasionnels. La plupart des locataires et des propriétaires modernes refusent de les garder comme *khammès*… ou ouvriers permanents. Le salaire d'une main d'œuvre permanente, disent-ils, n'est valable que pour les exploitations très modernes.

Au système de location s'ajoute la vente ou la distribution des propriétés latifundiaires. Le désir d'avoir des domaines vides d'hommes, afin de réorganiser totalement les exploitations, a conduit les propriétaires latifundiaires à licencier massivement les *khammès,* les *rabbaâ*-s et les *khabbaz*-s. La solution la plus commune était celle de la vente d'une partie du domaine à quelques éléments de cette main d'œuvre traditionnelle. Comme nous l'avons remarqué partout dans la région, seuls les *khammès* et les *rabbaâ*-s, qui perçoivent régulièrement une aide financière d'un fils militaire ou ouvrier travaillant en ville ou à l'étranger ont pu acheter quelques parcelles de leurs chefs traditionnels.

Par conséquent, deux mouvements se dessinent. Les latifundiaires qui ne désirent pas se convertir en exploitants capitalistes se lancent dans des opérations

commerciales ou immobilières urbaines. Les *khammès*, les *rabbaâ*-s… se transforment rarement en petits propriétaires, mais souvent en manœuvres salariés - saisonniers ou occasionnels.

La désagrégation des rapports sociaux traditionnels entre le propriétaire et ses sujets résulte de l'amélioration du système cultural des exploitations familiales, laquelle amélioration a en effet marginalisé l'araire, la houe, l'attelage, la culture familiale l'échange en troc et le paiement en nature dont dépendait le travail du *khammès*.

L'agriculteur d'autrefois engageait un *khammès* selon la superficie et le nombre d'attelages possédés. Il exigeait de celui-ci une qualification déterminée et jugée par des arbitres qui sont les « chioukh-s fellaḥ-s »[1]. Le *khammès* est tenu pour autant de labourer, semer, désherber, prêter main-forte aux moissons et s'occuper des bêtes de labour. Il percevait en espèce le cinquième de la récolte. Il avait droit également à des avances en produit ou en argent en cas de besoin. Selon la nature autarcique de l'économie familiale dont les investissements sont très limités, le propriétaire était généralement très satisfait du rendement et du travail de son *khammès.* Celui-ci était également plus ou moins fier de son métier, d'autant plus qu'il peut toujours élever un cheptel dans les parcours communs et cultiver une parcelle propre sur les terres collectives.

Aujourd'hui, les parcours villageois sont privatisés ou étatisés, les terres collectives ont presque disparu. Le propriétaire est avisé de produire pour le marché. En vue d'accroître les rendements, il investit plus de capitaux. La technique qui a réduit la durée du travail a, par conséquent, augmenté la productivité et les charges. Le propriétaire ne voit aucun intérêt à attribuer le cinquième au *khammès*, un supplément qui dépasse deux ou trois fois le taux du rendement traditionnel, imputable à des charges supplémentaires et dont il n'est pas l'auteur en définitive. Julien Couleau a souligné une tendance semblable dans les plaines atlantiques marocaines (1968 : 217).

Ainsi démuni de ses fonctions traditionnelles de labour, le *khammès* se transforme en parasite par rapport au nouveau système cultural, surtout dans la mesure où il est incapable de participer aux frais de production. Son rôle est, en outre, dévolu du fait que les nouvelles cultures industrielles exigent beaucoup de soins, tâche qui ne peut être accomplie qu'avec une main d'œuvre salariée, nombreuse et saisonnière.

Aucune exploitation moderne de plus de 50 hectares, à Karia, n'engage aujourd'hui un *khammès*, un *rabbaâ* ou un *khabbaz* (Tableau 5). La même tendance se dessine également dans les exploitations de production marchande et de surface de 20 à 50 hectares : 4 exploitations sur 17, soit 23,5%, recrutent des *khammès.* Le cas est relativement le même dans les 10 grandes exploitations vivrières ou dans les propriétés de 10 à 20 hectares. Parmi celles-ci, 8 seulement sur 31, soit 26%,

[1] Vieillards du village ayant des expériences ou des connaissances profondes en matière agricole qui font souvent partie de l'assemblée de la *jmaâ*.

engagent surtout des *khammès*. Dans l'exploitation vivrière moyenne (5 à 10 ha), tournée souvent vers le marché régional ou interrégional, l'exploitant est contraint de diversifier ses cultures et de faire appel au service d'un tracteur. Comme il a cessé de cultiver le sorgho et le maïs peu rentables et par l'établissement des services assurant le plein emploi du *khammès* ou du *rabbaâ*, il n'engage, lui aussi, que des ouvriers occasionnels.

Type d'exploitations	Khabbaz	Khammès	Khabbaz et associé	Associés	Exploitations ayant une main d'œuvre		Total des exploitations
					Nombre	%	
0 - 1	0	0	0	0	0	0	57
1 à 5	0	0	5	15	20	25,3	79
5 à 10	0	5	1	2	8	16,6	48
10 à 20	2	5	1	0	8	25,8	31
20 à 50	0	4	0	0	4	23,5	17
< à 50	0	0	0	0	0	0	2
Total	**2**	**14**	**7**	**17**	**40**	**17**	**234**

Tableau 5 : **Main d'œuvre traditionnelle utilisée dans 234 exploitations**

En dépit de l'amélioration apparente des cultures et des moyens techniques de labour, le système de bail et de location persiste. Selon les résultats du *Recensement agricole 1973-1974* (*op. cit. :* 241), le faire-valoir indirect affecte plus de 12,4% des exploitations. Il prime surtout dans les exploitations vivrières de moins de 5 ha de superficie. C'est là où se développe également le système des associations.

Sous l'effet de l'extension de la famille, l'exploitant est souvent contraint de prendre la terre à bail, en association ou en location. Cette solution lui permet d'étendre son patrimoine cultural et d'intensifier sa culture. S'il possède un âne ou un mulet, il peut toujours s'arranger avec un autre pour constituer une « jouja sghira »[1] et louer sa capacité de travail. Ce genre d'association concerne 25% des exploitations de 1 à 5 hectares. A défaut de moyens de traction, les micro-exploitations de moins d'un hectare sont les plus exposées au don en location ou à la vente. Ce qu'atteste l'enquête de Chawki Kerdoudi au Gharb (1967 : 141-162).

En bref, le mauvais équipement (la *jouja sghira* ou le *ferd*), l'exiguïté de l'exploitation et le manque de capitaux à investir peuvent être considérés comme facteurs fondamentaux du processus de paupérisation qui conduit à la terre donnée en location, en association ou même à la vente et enfin à l'augmentation du nombre de paysans contraints au salariat agricole, au chômage ou à l'exode. Ce processus, poussé à l'extrême, va aboutir à la réduction de l'apport du travail agricole familial, à la concentration de la propriété et à la prolétarisation des paysans.

[1] Attelage composé de deux ânes, d'un âne et d'un bœuf ou d'un âne et d'un mulet. La *jouja sghira* signifie ici un petit attelage.

d - Vers un nouveau statut du travail : le salariat

Une formation socio-économique rurale dépendante (d'un capitalisme étranger) et hétérogène - comme la nôtre - ne fait que produire des formes de revenus complexes, auxquelles s'accordent des statuts différents de travail. L'économie domestique de subsistance basée sur le travail familial, les associations agricoles et les contrats coutumiers se trouve aujourd'hui submergée et concurrencée par l'économie de marché fondée sur le profit et le travail. C'est en quelque sorte la dominance de ce dernier qui provoque la restructuration de la main d'œuvre utilisée dans la production agricole. Il existe donc trois formes de statut du travail dans la société rurale actuelle ; le travail familial, le travail selon l'ordre des anciens *khammès*, *rabbaâ*-s, etc. et le travail salarié. Ils sont liés à trois sources de revenus agricoles : l'exploitation vivrière, l'exploitation de production et l'exploitation de type « capitaliste ». Quel est donc l'apport du travail familial dans chacune de ces exploitations ? Il varie tout d'abord selon la superficie exploitée et le niveau d'intégration de l'exploitation dans l'économie de marché.

1) L'exploitation vivrière investit une main d'œuvre exclusivement familiale. Les raisons en sont *grosso modo* les suivantes : le revenu agricole est destiné à l'autoconsommation et à la subsistance familiale. L'agriculture est caractérisée par l'exiguïté des superficies. Le niveau des techniques employées est très bas.

D'autre part, le travail familial varie selon les différentes formes d'exploitation. Elles sont, en gros, la micro-exploitation à revenus annexes dont la superficie est généralement de moins d'un hectare et la petite exploitation vivrière de 1 à 5 hectares. Dans la première, l'usage de la main d'œuvre familiale est tendanciellement exclusif, il concerne 94,7% des exploitations (Tableau 6, ci-contre). Dans la seconde, c'est plutôt le travail mixte (familial et non familial) qui prime dans la production ; il concerne plus de 70% des exploitations.

Taille et nature des exploitations en ha	Type de main d'œuvre	Familiale		Mixte		Non familiale		Total des exploitations
		Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%	
Exploitations vivrières	de moins de 1 ha	54	94,7	2	3,5	1	1,7	57
	de 1 à 5 ha	16	20,2	56	70,8	7	8,8	79
Exploitations à dominance marchande	de 5 à 10 ha	9	18,7	36	75	3	6,2	48
	de 10 à 20 ha	0	0	26	81	5	16	31
	de 20 à 50 ha	0	0	14	82,3	3	17,6	17

Exploitation de type "capitaliste"	plus de 50ha	0	0	1	50	1	50	2
Total		**79**	**33,7**	**135**	**57,6**	**20**	**8,5**	**234**

Tableau 6 : **La main d'œuvre familiale ou non familiale utilisée selon la taille et la nature des exploitations**

2) L'exploitation de production marchande est dominée par un revenu monétaire. La production qui, essentiellement destinée au marché, n'a pas pour but le profit moyen, mais la subsistance du travailleur et de sa famille. L'exploitation dépend du marché pour la plupart de ses fournitures ; moyens techniques, crédits, semences, services, etc. Ceux-ci sont en gros les facteurs qui obligent l'exploitation à chercher un complément de main d'œuvre extérieure à la famille. « Plus le paysan dépend du marché pour ses fournitures, et plus il doit donner du travail en échange », écrit K. Vergopoulos (1980 : 187). Ce genre d'exploitation englobe trois catégories de propriétés de superficies très différentes qui, malgré la différence d'espace cultural, font toutes appel principalement à une main d'œuvre mixte : celle de 5 à 10 hectares à 75%, celle de 10 à 20 hectares à 81% et celle de 20 à 50 hectares à 82,3 %. Sauf dans les deux dernières, le travail non familial devient non négligeable avec une moyenne de 17% des exploitations. De toute manière, le recours à une main d'œuvre exclusivement non familiale ne s'affirme que dans la grande exploitation de type « capitaliste ».

3) L'exploitation de type « capitaliste » porte le caractère d'une entreprise agricole. Elle correspond à ce qu'on appelle généralement « l'exploitation moderne ». Elle est fortement intégrée aux circuits du marché moderne des produits agricoles. Plus de 50% de sa main d'œuvre est d'origine étrangère à la famille. Selon les résultats du *Recensement Agricole 1973-1974* (*op. cit.*), on trouve seulement 4,5% des exploitations de plus de 50 ha dans la région prérifaine (Karia compris) qui font appel uniquement à une main d'œuvre familiale alors que 43,2% de l'ensemble n'utilisent que des salariés[1]. Par contre, les exploitations de moins de 5 hectares adoptent en majorité (76,8%) le travail familial ; 8,4% seulement ont recours principalement à une main d'œuvre étrangère à la famille. Ici, où la superficie culturale est très réduite, les instruments de production sont rudimentaires, la circulation des biens et la prestation des services sont souvent régis par des prestations de nature ; la monétarisation des échanges est partielle et le travail n'est pas toujours payé en nature. L'entretien de la famille nombreuse du foyer pauvre chasse la main d'œuvre étrangère à la famille. A vrai dire, c'est un foyer de sous-employés.

La grande exploitation moderne représente en revanche le cas opposé : le tracteur chasse le *khammès*, exige des ouvriers relativement qualifiés et permanents. Les cultures agro-alimentaires accompagnées d'un afflux de capitaux accueillent les ouvriers agricoles et développent le salariat. Ainsi, « tout développement de la

[1] *Recensement Agricole 1973-1974*, T. 2 : 251.

production capitaliste est accompagné d'une offre illimitée de main d'œuvre » (C. Vergopoulos et S. Amin, 1980 : 206). Ce développement nécessite, en outre, une main d'œuvre abondante et des salaires très bas.
Ce salariat dont le développement remonte à l'époque de la *Promotion Nationale* ou, bien avant, à l'Indépendance nationale, tend aujourd'hui à instaurer dans les villages les plus reculés à Karia comme ailleurs au Maroc, un nouveau mode d'emploi et un statut néanmoins libre du travail. La majorité des *khammès* et des paysans pauvres transformés en manœuvres sont prêts, pendant toute l'année agricole, à vendre leur force de travail contre un salaire réglementé par l'intensité ou la rareté des activités paysannes et déterminés, en définitive, par la loi du marché de travail, l'offre et la demande. Mais c'est la désorganisation qui l'emporte, le contrat est souvent oral, l'organisation syndicale fait défaut.

En bref, la masse des salariés se compose de deux catégories : les permanents et les temporaires. Ces derniers regroupent les saisonniers et les occasionnels. Ils sont les plus nombreux et les plus demandés en même temps par les grands et moyens propriétaires pendant la période de moisson ou de labour. Les propriétaires refusent radicalement d'embaucher un manœuvre permanent. Ils considèrent que leurs exploitations, dont le niveau de modernisation est encore très modeste, ne sont pas suffisamment rentables pour supporter le coût d'une main d'œuvre permanente. Ce fait ne contredit ni les constatations de Paul Pascon dans « Le Haouz de Marrakech », ni les résultats de notre enquête (Tableau 7). Contre 50% des grandes exploitations modernes (plus de 50 ha de superficie), 6% seulement des propriétés en voie de modernisation (plus de 20 et moins de 50 hectares) embauchent des ouvriers agricoles permanents. Bien qu'un nombre important de propriétaires dans la campagne fait appel à des salariés, 56% du total (131 sur 234 enquêtés), la grande majorité utilise particulièrement des saisonniers et des occasionnels.

Taille et nature des exploitations en ha.		Permanentes (a)*		Permanentes et temporaires (a, b)*		Temporaires (b, c)*		Exploitations utilisant des travailleurs		Total général
		Nbr.	%	Nbr.	%	Nbr.	%	Nbr.	%	
Exploitations vivrières	Micro-exploitation de moins 1 ha.	0	0	0	0	3	5,2	3	5,2	57
	Petite exploitation de 1 à 5 ha.	2	2,5	5	6,3	36	45,5	43	54,4	79
Dominance marchande	de 5 à 10 ha	0	0	2	4,1	34	71	36	75	48
	de 10 à 20 ha	0	0	3	9,6	27	37	30	96	31
	de 20 à 50 ha	1	6	0	0	16	94	17	100	17
Dominance capitaliste	plus de 50 ha	1	50	0	0	1	50	2	100	2
TOTAUX		**4**	**1,7**	**10**	**4,2**	**117**	**50**	**131**	**56**	**234**

Tableau 7 : **Type de travailleurs agricoles salariés utilisés, selon la taille et la nature des exploitations**

* a : salariés permanents, b : saisonniers et c : occasionnels.

En gros, 94%, 87% et 71% des propriétaires ayant respectivement des exploitations de 20 à 50, de 10 à 20 et de 5 à 10 hectares de superficie n'embauchent que des salariés temporaires. Les micro-propriétés (de moins d'un hectare) ont rarement recours à des salariés (5,2% seulement), d'autant plus qu'ils sont eux-mêmes en quête d'un travail rémunéré pour compléter leur économie familiale de subsistance.

En bref, au travail des hommes s'ajoute celui des femmes car, en milieu rural, le temps de travail des femmes n'est pas toujours dépensé uniquement dans les travaux domestiques : ces dernières travaillent aussi dans les champs. Elles participent à égalité avec les hommes à la récolte d'olives ; elles assurent à 80% le désherbage. Jeunes, elles participent au gardiennage du bétail à 25%[1]. Selon une enquête de Malika Belghiti (1971 : 308 et suivantes), près de la moitié, 42% des femmes participent à des travaux de cueillette, de glanage et de moisson. Dans une tribu (les Fechtala) à Karia, les femmes participent même au dépiquage et à la commercialisation. C'est dans ce contexte que plusieurs auteurs parlent actuellement de la prolétarisation de la femme à la campagne[2].

D'autre part, les enfants, dont la scolarisation n'a pas pu réduire le nombre d'individus participant à la production paysanne, forment une autre catégorie de travailleurs salariés.

E somme, toutes ces transformations qui ont entraîné la discrétion d'une classe très distincte de salariés ou d'ouvriers agricoles vont aboutir sous l'effet de l'expansion démographique à la mobilité de la main d'œuvre paysanne et au chômage.

e - Mobilité de la main d'œuvre et chômage

Deux processus conjugués au développement démographique et à l'effondrement des structures traditionnelles sont en effet à l'origine du chômage, de l'émigration et de l'exode rural dans le monde paysan : la dépossession et l'appauvrissement. La dépossession n'est pas récente, elle remonte au XIXème siècle. Quant à l'appauvrissement, il a affecté profondément l'économie familiale dès les années 1940.

Ce n'est donc pas un hasard si les autorités du protectorat s'alarment à cette époque-là devant la poussée envahissante des masses de chômeurs venus des campagnes dans les grandes villes. R. Montagne, qui - parmi d'autres - s'occupait du problème, précise « la naissance du Prolétariat » (1951). J. Dresh avance la formule du « sous-prolétariat » (1948). Ch.-A. Julien parle de la constitu-tion d'une catégorie de « lumpen-prolétariat » (1953). Les travaux récents d'A. Adam (1950) et ceux de J.-L. Miège confirment les notations de l'époque.

Aujourd'hui, tous les auteurs s'accordent sur le fait que les mouvements migratoires sont importants dans les pays sous-développés comme le Maroc, que la main

[1] Sur ce point, voir Paul Pascon (1978 : 81-127).

[2] On cite en guise d'exemple, Nouzha Lamrani dans sa thèse de 3ème cycle : *Prolétarisation de la paysannerie marocaine : évolution et formes*, soutenue à l'Université des Sciences Sociales de Grenoble, en décembre 1980.

d'œuvre salariée est instable tant pour la nature des activités que pour le lieu de travail. Faute de données statistiques précises et d'études régionales, nous avons adopté en vue de saisir ces flux migratoires à Karia, l'exploration par sondage de 23 villages. L'étude a porté sur 1093 foyers, mais nous nous sommes trouvé en butte à des difficultés énormes. Les plus importantes sont l'irrégularité dans le temps et l'espace des mouvements sociaux, l'instabilité des activités et la diversité des groupes migrants. C'est dans ce contexte qu'on a pu retenir trois types de mouvements migratoires : l'émigration définitive, l'émigration temporaire et l'émigration saisonnière.

L'émigration définitive

Elle est orientée vers deux directions : les villes et les régions fertiles du pays. Pour si importante qu'elle soit, la documentation sur les mouvements définitifs vers les villes comporte beaucoup de lacunes, l'importance de l'exode dans les régions rurales étant presque ignorée. Partant de quelques enquêtes partielles, Daniel Noin écrit : « l'émigration des campagnards s'est accrue considérablement depuis plus d'un demi-siècle. Le nombre annuel des migrants a été multiplié par 6 au moins entre le début du protectorat et la période récente » (1970a : 260). Il a ralenti vers les années 1960, mais il a beaucoup augmenté pendant les dernières années. Selon l'auteur (*ibid. :* 247), les éléments allogènes viennent essentiellement du Prérif (Chrarda, Zerhoun, Haut Gharb, Karia compris, au nord de Meknès et Fès). Cela est dû, par conséquent, à des raisons multiples. La sédentarisation est très ancienne dans ces milieux.

La population y est presque la plus dense de toutes les campagnes marocaines (65 habitants par km^2). Les ressources agricoles sont très maigres, 3 sur 4 personnes ont un revenu annuel de 1000 dirhams (Daniel Noin, 1970a, T. I : 151). L'inégalité sociale est très forte ; 27% des foyers ne possèdent pas de terre et 14% possèdent moins d'un hectare[1].

En outre, le développement de l'économie de marché a créé de nouveaux besoins. L'extension et la mécanisation de la grande propriété a transformé le *fellaḥ* en manœuvre prêt à partir là où on paye mieux.

A Karia, certains villages sont à peu près intacts ; d'autres sont partis en bloc. Nous avons compté plus d'une vingtaine de villages abandonnés, dont les vestiges sont de nos jours présents. Notre sondage, sans tenir compte de ces derniers n'a touché que 23 villages répartis dans toutes les communes de la région. Dans ces douars, qui comportent au total 1093 foyers, nous avons compté 417 foyers qui ont quitté définitivement la région entre 1967 et 1982, soit deux foyers sur cinq ! Ce qui correspond à un taux annuel d'exode de près de 2,5%.

Ces ruraux n'émigrent pas tous vers Fès ou Meknès, les deux grandes villes les plus proches de la région. Depuis l'Indépendance nationale, la plupart d'entre eux

[1] Source : Impôts agricoles au Centre Administratif de Karia.

préfèrent aller à Casablanca, ville commerciale et industrielle du pays. En tout état de cause, Casablanca, comme le souligne André Adam, n'attire pas la totalité des émigrants ruraux, même dans les régions que l'on pourrait appeler satellites : Kenitra, Rabat, Fedala (1972, T. I : 253). Si la totalité des villes avaient, en 1952, bénéficié d'immigration, écrit l'auteur (*ibid. :* 253), deux d'entre elles et non les moindres, étaient en déficit… Fès avait perdu 6200 émigrés et Marrakech 12600.

De surcroît, une proportion importante de la population de Karia a été absorbée par l'agriculture moderne et riche des plaines de Saïs et du Gharb surtout. On doit préciser seulement que l'émigration vers ces régions environnantes a un caractère temporaire ou saisonnier plus que définitif.

L'émigration temporaire

Elle concerne en principe les travailleurs laissant femmes et enfants au village (ou laissant leurs parents, s'il s'agit de célibataires jeunes) et y revenant périodiquement. Le nombre de migrants temporaires avait été au Maroc de 93000 environ, d'après les résultats de l'enquête de 1960. Selon D. Noin, il concernait seulement l'émigration temporaire masculine (1970a, T. II : 172-175). La plupart de ces ruraux se dirigent vers les villes : 86% émigrent vers les villes (non comprises les villes minières) et 9% vers d'autres régions rurales.

Par ailleurs, si l'émigration dans le Prérif (Karia compris) a quelques racines anciennes, elle ne s'est développée qu'à une date récente. Peu importante jusqu'en 1935, elle n'a pris d'ampleur qu'à partir de 1945. L'émigration temporaire a un caractère très particulier : elle est très variée par les métiers exercés. Les migrants sont souvent commerçants ambulants, maçons, courtiers, porteurs, guérisseurs, ouvriers agricoles, etc. Ceux-ci sont généralement attirés par les centres ou les villes les plus proches de la région : Fès, Meknès, Sidi Kacem, Nador, etc. Les travailleurs temporaires partent rarement à Casablanca. Selon les résultats de notre sondage, le nombre des départs temporaires est à peu près équivalent à celui des départs définitifs : 406 personnes sur 1093 foyers qui émigrent régulièrement au moins une fois par an, soit 2 sur 5 foyers environ. Le mouvement de ce type d'émigration est souvent freiné par les activités agricoles saisonnières, moisson et labour.

L'émigration saisonnière

Son développement est dû tout d'abord à l'extension des superficies emblavées. Dès les années 1930, on voyait se dessiner de grands domaines de céréaliculture et de légumineuses dans les régions riches de plaines. Les activités agricoles se diversifiaient, les tâches se multipliaient, les services d'entraide accordés aux notables possesseurs des grandes surfaces diminuent. Le salaire se substituait progressivement au paiement en nature. La recherche du travail et des signes monétaires qui devaient cependant une nécessité s'imposait par la suite.

L'attraction s'exerce surtout sur les zones pauvres, montagneuses ou relativement peuplées, comme le cas du Prérif. « A coup sûr, écrit D. Noin, l'émigration a vécu

dans le sud-ouest mais s'est développée dans le Massif Rif-Prérif » (1970a, T. II : 178 et suivantes). Pendant l'hiver et surtout l'été, Karia déverse de nombreuses foules d'ouvriers et de moissonneurs sur les plaines de Saïs, du Gharb et du Haut Haouz. Plus 50% des saisonniers nous ont affirmé qu'ils partent chaque été vers les plaines atlantiques : Doukkala, Abda, Chiadma, etc. Les uns y vont par train, les autres par autocar. Ceux qui n'ont pas d'argent partent en petits groupes à pied.

C'est une émigration qui concerne essentiellement les hommes. Les départs sont effectués à partir de la mi-avril jusqu'au mois de mai. La durée de travail est calculée, en moyenne, pour 25 jours. Pour la plupart, il faut compter 20 à 30 jours de travail, rarement moins de 15 jours ou plus de 50 jours. Le moissonneur rapporte au cours de cette période de labeur une somme dérisoire : elle ne dépasse pas aujourd'hui 260 DH (dirhams, soit 260 FF environ), contre 153 DH (= 160 FF) seulement en 1965. Cette émigration a donc peu d'effet économique sur la région de départ. Elle a beaucoup régressé dernièrement à cause de l'expansion de la technologie agricole. D. Noin précise qu'en 1965 le nombre des moissonneurs itinérants du Prérif était de l'ordre de 19% par rapport à l'ensemble des hommes valides de la région (1970a, T. II : 158). Les données de notre sondage estiment actuellement que le taux de ces migrants varie entre 9 et 11% seulement : sur 1093 foyers, nous avons repéré 385 moissonneurs, soit 7 personnes au moins sur 20 foyers.

En bref, les difficultés de l'émigration saisonnière et temporaire, conjuguées à l'exode rural, entraînent le développement du chômage, le déséquilibre social, aggravent les conflits familiaux et favorisent l'accroissement des inégalités sociales.

f - Accroissement des inégalités sociales

L'effondrement du droit coutumier, l'introduction du droit musulman et l'intégration profonde du droit libéral favorable à l'expansion de l'économie capitaliste constituent les premiers facteurs responsables de l'accroissement des inégalités sociales dans le monde rural. L'étude des inégalités sociales nécessite donc la mise en relief des facteurs qui les ont entraînées.

Aperçu sur les principaux facteurs

La différenciation des conditions sociales dans le monde paysan résulte de deux catégories de facteurs : les uns remontent généralement au XIXème siècle, les autres ont accompagné les transformations notables de la société rurale dès les premières années du protectorat.

Les facteurs du premier groupe s'inscrivent dans le cadre des faits suivants : l'implantation profonde du système makhzanien, le développement des confréries et des relations marchandes entre Fès et la campagne du voisinage, dont Karia faisait partie, la privatisation des terres et la constitution des grands domaines personnels. Tous ces facteurs, conjugués à l'introduction de la monnaie dans l'économie paysanne de l'époque, ont entraîné le déferlement de trois groupes sociaux très distincts.

- Les paysans pauvres, qui sont généralement des *khammès*, des *rabbaâ*-s et des associés privés des moyens fondamentaux de production tels que la terre et le cheptel.
- La grande masse des paysans possède des terres privées dans le finage villageois, un cheptel et bénéficie d'un droit à l'exploitation des terres collectives et des parcours communs.
- Enfin, le groupe des grands propriétaires latifundiaires au sein duquel on distingue la technocratie makhzanienne, l'élite religieuse, les notables et les propriétaires citadins. Anciens alliés du Makhzen et intermédiaires directs de l'administration du protectorat, ces minorités ont évolué considérablement pendant la période coloniale.

Les notables locaux, qui ont accepté sur le coup d'être le relais efficace de l'administration française, ont étendu leurs domaines. Les propriétaires fassis, épaulés par le mouvement nationaliste de l'Istiqlal et enrichis par capital marchand en ville, se trouvaient bien armés quant à la concurrence du capitalisme agraire colonial. Ils attendaient souvent les années de crises : sécheresse ou épidémies pour acheter des terres et investir dans l'agriculture.

Quant à l'élite religieuse, elle a, en revanche, régressé. La soumission politique du monde rural par les services administratifs et militaires de la colonisation a entraîné la chute du pouvoir politique et foncier des confréries et des marabouts basés sur des rapports socio-économiques ancestraux : métayage, rente en produits agricoles, relations paternalistes, obligations magico-religieuses… ; les fiefs des chefs religieux se sont lentement effondrés devant la compétition acharnée du capitalisme agraire en évolution. La sortie d'indivision vers la fin du protectorat fut la cause déterminante de l'érosion de ce patrimoine. Du reste, seule la ferme du colon, du citadin et du notable en profite. L'extension de la ferme moderne et la concentration de la propriété constituent donc un autre facteur d'accroissement des inégalités sociales.

La deuxième catégorie se compose de deux types de facteurs très liés : les uns se rapportent à l'ensemble des actions politiques et économiques entreprises par le pouvoir colonial, les autres ont trait à la plupart des mesures de modernisation de l'Etat indépendant. Ces mesures s'inscrivent dans le cadre de la politique « techniciste » de la colonisation et accordent les grands lots de crédit, d'investissement et de services à la grande exploitation moderne et toute production destinée au marché (marché extérieur surtout) et non à la consommation locale. Ses procédures étaient, en définitive, largement suffisantes pour augmenter l'écart existant entre le secteur traditionnel et le secteur moderne, d'une part, et appauvrir les petits et moyens propriétaires, de l'autre.

Quelques aspects des inégalités sociales

La terre comme facteur déterminant dans la production est répartie d'une manière inégale entre les familles : 16% des foyers dans les basses plaines du Gharb ne possèdent rien, avance Mohamed Naciri, dans ses études relatives au Projet de Sebou (1970 : 41). Ils sont beaucoup plus nombreux au Prérif : 35,6% dans la tribu des Hyayna et 28% à Karia, souligne Grigori Lazarev (1966 : 25).

D'autre part, la masse des terres possédées et le nombre de propriétaires par classe-taille varie (Tableau 8[1]) en sens inverse ; la catégorie concernant le maximum de terres correspond au plus petit nombre de propriétaires ; 1,1% de propriétaires possèdent 16% des superficies en propriétés de plus de 40 hectares. La catégorie rassemblant le moins de terres (24,5% de la superficie totale) correspond, en revanche, au plus grand nombre de propriétaires (65%), dont l'exploitation est inférieure à 5 hectares[2]. En gros, contre 4% des propriétaires possédant 33% de la superficie, 84% des exploitations n'occupent que 44,7% des terres cultivables ; autrement dit, la majorité des paysans ont des exploitations inférieures à 10 hectares, non irriguées et pauvres. Le reste, surtout les exploitations de plus de 20 à 30 hectares, appartient aux notables, à des jeunes administrateurs ou commerçants et parfois à des absentéistés. Ces minorités détiennent non seulement les moyens fonciers et techniques de production, mais aussi le pouvoir politique dans le monde rural. Intermédiaires fidèles de l'Etat, chefs de communes ou responsables des services de l'autorité locale, ces gros propriétaires sont les maîtres de la campagne. Ils influencent les projets agricoles de l'Etat, déterminent la plupart des décisions locales des offices agraires et détournent, par voie de conséquence, les crédits, les engrais, les semences sélectionnées, l'assistance technique et les subventions gouvernementales à leur profit. D'autre part, l'Etat dont l'objectif est de promouvoir le potentiel économique de la grande exploitation moderne aménage la fiscalité en leur faveur. Dans le budget de 1981, pour ne citer qu'un seul exemple, les gros propriétaires restent sous imposés. L'impôt agricole est le seul à ne jamais être augmenté[3].

Taille des exploitations en hectares (ha)	**Nombre de foyers**	**%**	**Superficie en (ha)**	**%**
Sans propriété utile	5654	27,8	-	-
De 0 à (-1)	2845	13,9	1593,5	1,8
De 1 à (-3)	3890	19,1	7524,5	8,5
De 3 à (-5)	2785	13,7	12582	14,2
De 5 à (- 10)	2780	13,6	17800	20,2
De 10 à (- 20)	1570	7,7	19500	22,1
De 20 à (- 40)	580	2,8	15100	17,1

[1] Document du ministère de l'Agriculture, Etudes pour le Projet Fès-Karia-Tissa, complété par des données locales recueillies au Centre de Mise en Valeur à Karia.

[2] En outre, les 27,8% concernant les non propriétaires sont exclus ; sinon le taux sera de près de 74%.

[3] Mohamed El Faïz et Abdeslam Seddik, *Essai sur le capitalisme agraire périphérique (cas de l'irrigation au Maroc*), Thèse de doctorat présentée à Grenoble en mai 1979, un résumé de celle-ci figure dans *Lamalif*, n° 121, décembre 1980, Casablanca, p. 25-33.

plus de 40	230	1,1	14000	16
Total	**20334**	**100**	**88100**	**100**

Tableau 8 **: Répartition de la terre selon les foyers et la taille des exploitations**

Cependant, la faiblesse des moyens du petit paysan va servir et renforcer la grande exploitation. La diffusion des variétés céréalières à haut rendement va entraîner la dégradation des conditions d'existence de larges couches de la paysannerie et l'accroissement des inégalités économiques. Ce processus conduit nécessairement à la concentration des terres. La moyenne et la petite propriété, qui restent coincées par les mesures de l'Etat et concurrencées par la grande exploitation moderne, perdent lentement du terrain. La concentration des investissements dans les fermes modernes aboutit non seulement à des inégalités spatiales, mais aussi à l'aggravation des inégalités des revenus.

Par ailleurs, l'augmentation démographique - elle est de 1,8% par an à Karia - va répondre à l'extension des surfaces emblavées. La raréfaction des terres entraîne l'augmentation de la rente foncière. La diminution des revenus provoque à son tour la nécessité de l'utilisation continue des terres, ce qui n'est pas sans conséquence sur les rendements. Coincé entre la raréfaction de la terre et l'augmentation de la rente foncière, le petit paysan est obligé de jouer sur le clavier de l'association alors que celle-ci constitue un cadre excellent pour le maintien des rapports d'indépendance à l'égard des notables[1]. Ainsi, le petit paysan est contraint de se préoccuper davantage du niveau de la récolte annuelle que l'amélioration de la production et la modernisation des techniques.

Cela dit, la frontière qui sépare le petit propriétaire de l'ouvrier agricole est aisément franchie par la misère et les épidémies. Quand on est pauvre, on mange mal et l'on tombe malade. Quand on est pauvre, on a beaucoup d'enfants, les maladies et la multitude des héritiers font que beaucoup de terres sont morcelées et vendues par la suite parce qu'elles ne peuvent pas être cultivées ou qu'elles ne nourrissent plus la famille qui la cultive. Le même processus a été étudié il y a vingt ans en Algérie par Michel Launy (1963 : 266 et suivantes).

A Karia, le revenu annuel d'une exploitation de 5 hectares ne dépasse pas 911 dirhams. Il concerne 65% des foyers possédant une propriété. D'autres sources plus réalistes précisent que 3/4 des foyers ont un revenu annuel inférieur à 1000 dirhams.

En conséquence, sous l'effet de ces conditions difficiles, le paysan préfère vendre ses parcelles de terre, les donner à bail ou en location et rejoindre le camp des travailleurs salariés. Cette situation qui, en gros, résulte de la déstructuration et la désagrégation des rapports sociaux traditionnels et des secteurs de subsistance qui les accompagnent, favorise l'émergence de deux faits sociaux importants : 1) le

[1] Voir *Les inégalités dans les milieux ruraux au Maroc, origines conséquences sur le développement*, Thèse de H. Vandor Kloet, Rabat, 1973. Un résumé en a été publié par l'Institut de Recherche des Nations Unies pour le développement social, Genève, 1975.

sous-emploi et l'émigration ou l'exode rural, 2) le développement du capitalisme agraire grâce à une main d'œuvre abondante. Prolétarisation du monde rural et extension du mode de production capitaliste sont, donc, deux phénomènes qui tendent aujourd'hui à prédominer et à renforcer la situation de classes dans la société paysanne au Maroc.

Conclusion de la deuxième partie

Au cours des trois dernières décennies, la structure agraire à Karia a connu des mutations bien marquées qui ont abouti à organiser les activités productives en un nombre de systèmes de production d'une importance et d'un rôle économiques et sociaux inégalés. Ils sont fort différents de ceux qui prévalaient au Maroc colonial et plus encore précolonial. Presque toutes les formes d'organisation agricole ont été l'aboutissement de la volonté étatique de « moderniser » l'agriculture. Depuis le début de ce siècle, avons-nous vu, le mouvement de déstructuration-restructuration du système socio-économique a secrété différents types d'organisa-tions qui se sont transformés, relayés ou renforcés et aussi disparus

Le pivot central de cette dynamique était - et l'est encore - donc l'Etat en tant qu'agent favorable à la diffusion des recettes culturales étrangères, d'un côté, et par le biais des politiques agricoles qu'il établit, de l'autre. Cependant, cette dynamique est, dans la plupart des cas, freinée, comme nous l'avons expliqué par de nombreux facteurs de stabilité conjugués à l'effet de permanence de plusieurs institutions ancestrales, économiques, sociales et culturelles. Les mutations ne sont donc jusqu'à présent ni notables, ni profondes, d'autant plus qu'elles ne touchent pas les secteurs de l'économie paysanne et n'affecte pas d'une manière directe et efficace les relations des solidarités familiales, les rapports de parenté et le fondement du pouvoir patriarcal.

C'est sous l'impact des tensions sociales qui résultaient de l'expansion démographique, du chômage, de l'exode et de l'immigration, d'une part, et de l'hétérogénéité plus ou moins frappante des régimes fonciers, des contrats d'associations, de travail et des différents systèmes d'exploiter la terre, d'investir, d'échanger les productions et de consommer, d'autre part, que cette dynamique tend dans les dernières années à transformer les formes de production et l'organisation sociale dans le monde paysan.

Ainsi donc, en simplifiant l'analyse, nous pouvons dire qu'à la limite, les formes de productions présentes peuvent être agrégées en deux grands ensembles essentiels : celui des exploitations familiales avec ses deux variantes : marchandes et peu marchandes, le statut des exploitations coopératives et celui des exploitations capitalistes sous deux modalités : privées et étatiques. En effet, les exploitations agricoles sont dans leur grande majorité restées familiales mêmes si elles ont été enserrées dans l'économie marchande. D'ailleurs, dans le fonctionnement des

exploitations capitalistes, les pratiques traditionnelles coexistent avec les règles de l'économie capitaliste.

En somme, le fait que plus de 60% des paysans dans notre région utilisent le tracteur, les engrais, les semences sélectionnées et la majorité d'entre eux font appel au crédit agricole, aux subventions de l'Etat et à la main d'œuvre salariée (saisonnière ou permanente) montre bien que l'expansion du secteur moderne gagne de plus en plus du terrain. Ces mutations impliquent le développement de l'individualisme économique basé sur la logique du calcul et du profit. Ce processus conjugué au développement démographique, du salariat et du chômage entraîne l'affaiblissement des liens sociaux, accentue la désagrégation des groupes familiaux et renforce les inégalités sociales, comme on vient de l'expliquer à Karia, dans le monde paysan.

Partie 3

De la collectivité tribale à la commune rurale

Faut-il croire maintenant que le dépassement des structures sociales est déjà ouvert par un clivage de classe ?, ou au contraire penser que l'échiquier des lignages et le schéma des institutions tribales continuent le jeu social ?

Le fameux processus de déstructuration-restructuration des formes de production, d'échanges des techniques et des groupes ne s'opère pas sans conséquences. Au sein même des lignages, l'étroite division du travail, des rôles et du pouvoir selon l'âge et le sexe stratifie fortement ce que l'on pouvait prendre pour des collectivités faites, des agrégats homogènes.

Symétriquement, la substitution accélérée de la collectivité locale ou administrative à l'organisation ethnique et tribale attire au Maroc, comme au Maghreb, dès la veille de l'Indépendance, l'attention de la plupart des sociologues. C'est à cette époque que remonte, selon J. Berque, la naissance des collectivités rurales (1978a, T. 2). J. Couleau et P. Pascon parlent de la désuétude de la *jmaâ* dès les premières années des Réformes Nationales[1]. E. Gellener, à son tour, n'oublie pas de décrire sommairement la dislocation de structure « segmentaire » de la tribu maghrébine (1969 : 3-21). G. Lazarev et A. Lahlimi soulignent les grandes transformations des bases traditionnelles des collectivités tribales (1968 ; 1967 : 59-85).

L'importance des changements survenus dans le monde rural au cours des dernières années amène de jeunes marocains à multiplier les enquêtes et les comptes-rendus régionaux et suscite le retour de J. Berque à Seksawa. Ayant pris conscience de « la mutation formidable du réel », celui-ci suggère l'intérêt théorique d'un ensemble de questions sans réponse, de nos jours. Comment naissent les collectivités rurales qui ont de tout temps posé tant de problèmes aux législateurs maghrébins ? A quel moment de l'histoire et à quels signes, une agglomération campagnarde commence à se sentir non plus un total de familles ou d'individus, mais comme un groupe vivant, une personne ?

A ces questions difficiles qui résument néanmoins la problématique générale de notre sujet, l'étude concrète et régionale de terrain va nous permettre, dans la mesure du possible, de donner une réponse provisoire. Elle sera tentée non seulement dans l'étude des transformations affectant le corps social des unités tribales : *jmaâ, douar*, maison et famille, mais aussi dans la saisie des changements provoqués dans les systèmes et les institutions qui les composent ou les organisent. Pour ce faire, nous serons amené à déterminer en gros les facteurs, les tensions et conflits qui sont à l'origine de ces mutations et à appréhender leurs interférences, leurs effets et leur poids sur les systèmes et agents d'équilibre ou de permanence. L'identification des traits et du rythme des mutations qui assurent « le passage » de l'organisation tribale à un autre type communal fortement structuré et institutionnalisé incite à reconnaître l'action considérable de trois faits nouveaux importants : l'intégration profonde de l'administration moderne, l'évolution démographique et l'extension du système urbain.

[1] *Cahiers de Sociologie*, septembre, octobre, novembre, n° 1, 1965 : 67-68.

Principes méthodologiques pour l'étude de la déstructuration du système social à Karia

Les résultats de l'analyse théorique de quelques recherches importantes sur le monde rural nous permettront d'établir les principes méthodologiques qui vont nous guider pour l'étude des déstructurations produites dans l'organisation sociale à Karia. Trois études nous intéressent ici : celle de J. Berque à Seksawa (1978b), celle de P. Pascon dans le Haouz de Marrakech (1977) et celle de J. Couleau (1968).

Décrivant l'ordre qui régit le fonctionnement du groupe, Jacques Berque se pose la question qui consiste à analyser les différentes stratégies utilisées par la communauté rurale pour affronter les éléments endogènes et exogènes qui risquent de menacer cet ordre. En décrivant la forteresse d'Al Kahina que les Mérinides ont construite au XIVème siècle pour « priver ces montagnards de leur dégagement en plaine, c'est-à-dire de leurs labours et de leurs pâtures d'hiver », il signal le fait que « cette effraction dans leur ordre rural brise leur force et disloque leur structure ». Mais il ne décrit pas le processus de dislocation qui a résulté de l'initiative des Mérinides.

Selon J. Berque le pouvoir central avait moins de possibilités de manipulation et de manœuvre dans une communauté soucieuse de préserver son autonomie. Son intervention conduit à une relative autonomie de la gestion politique du groupe et non a la soumission totale de la tribu. Berque évoque à ce propos l'organisation segmentaire du groupe qui constitue une parade contre le despotisme du centre et met l'accent surtout sur le fait que le caïd, représentant du pouvoir dans la communauté, ne peut exercer son autorité que s'il a l'assentiment du groupe.

Mais que peuvent avoir comme effet les différents mécanismes de différenciation et d'inégalité ?

Le fait que la propriété foncière soit privative constitue un danger pour la pérennité des rapports collectifs et expose la communauté à différents réaménagements de l'assiette foncière à la faveur des successions ou de l'enrichissement de quelques individus. J. Berque insiste beaucoup sur la complexité des mécanismes juridiques mis en place par le groupe pour préserver son identité.

En ce qui concerne l'émergence de quelques individualités qui, par la ruse et l'accaparement, risquent d'asservir le groupe, Berque reprend la loi de la circulation de l'élite découverte par Ibn Khaldoun et tente de démontrer comment la communauté, grâce à différents mécanismes, finit par détruire un éventuel processus de polarisation des richesses ou du pouvoir compromettant l'équilibre ancestral de la communauté.

L'émigration, pour Berque, constitue une soupape de sûreté pour le système dans la mesure où elle permet de différer la solution d'un certain nombre de problèmes posés par le fonctionnement du groupe. Mais par le flux monétaire qu'elle engendre, par la diffusion de comportements nouveaux qu'elle introduit, l'émigration pourrait constituer un facteur de destabilisation. Là aussi, Berque

décrit la capacité du groupe de convertir les éléments de perturbation en éléments d'intégration.

Généralement, ce qui le préoccupe c'est la description de l'ordre qu'il observe. Cet ordre, pour lui, constitue la réponse du groupe au défi de l'histoire, la volonté de se maintenir et de se conserver opposé à la volonté de dislocation et de déstructuration. Une telle analyse nous permet de retrouver quelques éléments de sa démarche structurelle fonctionnelle.

Si Berque tend à démontrer, à Seksawa, la cohérence, la pérennité du système traditionnel P. Pascon s'attache dans le Haouz à décrire les contradictions et les fissurations au sein de l'organisation sociale globale. Il s'est efforcé tout au long de ses recherches d'établir en quoi la formation agraire de la société *ḥawzienne* diffère des sociétés capitalistes et des sociétés féodales ; en d'autres termes, des organisations sociales précapitalistes.

Toutefois, les relations entre ces différentes activités rurales, *a priori*, ne s'excluent pas ; les formes d'organisation sociales ne sont pas suffisamment élaborées.

L'auteur, bien qu'il s'applique à mettre en relief dans ses études les fissures qui menacent la stabilité de l'édifice social, les points de rupture qui risquent de le transformer, débouche sur des constatations qui recoupent l'intuition de Berque en ce qui concerne le système du travail et l'emploi dans le monde rural. Dans son étude sur « la main d'œuvre et l'emploi dans le secteur traditionnel », Pascon met l'accent sur deux types de sociétés : « la société politique et la société économique » (1978 : 85).

Par société politique, il entend « une société où les relations interindividuelles atomisées, sans cesse changeantes, peu formalisées, accordent une grande place à la discussion, à la contestation, à la palabre, à la vacuité mettent en première place le jeu social et politique » (1978 : 85). Par société économique, il entend « une société dont les membres s'accordent à considérer qu'ils recherchent la productivité », ils n'ont qu'une seule « hâte, c'est aller travailler, laissant en quelque sorte à des spécialistes le soin de régler leur sort ».

Pascon, pour étayer son point de vue, fait appel à l'analyse que fait Ibn Khaldoun de la société maghrébine qui pouvait se résumer dans la formule suivante : « On n'a pas un rang social élevé parce qu'on est économiquement riche, mais on est économiquement riche parce qu'on a un rang social élevé ». En l'absence d'influence, les gens sont réduits à ne tirer profit que de leur art : « ils seront le plus souvent réduits à la pauvreté et à l'indigence (…). Le titulaire d'un haut rang, lui, reste assis dans sa demeure sans daigner bouger, son gain augmente, ses richesses s'accroissent : il accumule de grands biens sans effort » (P. Pascon, 1978 : 86). Dans la société traditionnelle, l'obtention d'un rang social se fait donc par « la joute, la négociation et l'habileté ».

Pour Pascon, cette règle est encore valable dans toutes les collectivités rurales d'aujourd'hui. Cette éducation semble un peu aberrante dans la mesure où l'auteur

affirme dans ses analyses sur le Haouz que la société rurale a connu des changements significatifs qui ont donné à l'organisation sociale une forme nouvelle, il s'agit d'une formation sociale composite.

Par *société composite*, il entend la société où il y a entre les différents modes de production qui composent, par exemple, la société du Haouz « une compétition, une concurrence des relations complexes entre les différents faits sociaux » (1977 : 585).

Dans ces conditions, il paraît difficile de continuer à croire qu'un moyen ancestral tel que la joute soit assez efficace pour l'obtention d'un rang social élevé dans une société qui ne s'appuie pas uniquement sur la tradition. Comme le souligne l'auteur lui-même, la société composite joue « sur tous les tableaux que lui offrent les compétitions implicites des modes de production passés et nouveaux » (1977 : 604).

L'approche sociologique de Paul Pascon et celle de Jacques Berque se démarquent nettement des orientations agronomiques de Jean Couleau. Le premier s'efforce d'analyser les différents modes et rapports de production, le deuxième s'attache à l'étude des structures sociales et le troisième s'intéresse particulièrement aux techniques culturales.

La démarche de J. Couleau, comme le note Mohammed Benredouane (1979 : 1085), « consiste non pas à saisir le changement et donc à nous éclairer d'une manière objective sur le devenir » de la société rurale, et « aussi sur sa structure et son organisation antérieure, mais à justifier un point théorique sur le système agraire marocain ». Il part de l'hypothèse que l'agriculture est tout à fait élémentaire et désintégrée pour montrer qu'il n'y a pas « de système cultural » marocain.

Pour Jean Couleau, la désarticulation du système cultural marocain est due aux invasions arabes, à partir du XIème siècle. C'est avec l'arrivée de ces nomades qu'il y eut écrasement de « la civilisation agricole » par « la civilisation rurale du troupeau transhumant » (1968 : 284). « L'ensemble de la paysannerie marocaine semble s'être arrêtée sur ce fait » (1968 : 285).

Donc, pour qu'il y ait un véritable « système cultural » au sens de système en constante évolution - techniquement parlant -, il faut qu'il y ait au préalable sédentarisation. L'auteur affirme, à ce propos, que « le paysan marocain qu'on pouvait prendre pour type est un pasteur nomade » (1968 : 287). Alors que c'est le cas contraire qui se présente à Karia comme dans plusieurs régions du Maroc.

Ainsi, au déterminisme historique, l'auteur ajoute celui de la technique, le mot « technique, écrit-il, implique intrinsèquement, ou presque, l'idée d'une démarche jamais interrompue vers le perfectionnement » (1986 : 288). Mais il poursuit « qu'au monde rural marocain », il y a au contraire, marche, évolution vers la simplification, vers la solution la plus rudimentaire de toutes les pratiques ». D'ailleurs on observe « même actuellement cette évolution régressive » (1968 : 288).

L'auteur utilise tout un arsenal d'argumentations artificielles pour trouver dans la mentalité même du paysan la justification de cette « involution ». « En somme, une

préconception de l'ordre rural des choses solidement ancrées dans la cervelle de l'homme, a fait que l'agriculture véritable marocaine n'a pas pu naître » (1968 : 208).

Somme toute, cette conception n'est pas partagée par tous les auteurs. Elle ne répond non plus ni aux données que nous avons recueillies sur le terrain, ni aux résultats des analyses entreprises dans ce travail. L'auteur s'appuie sur une vision unidimensionnelle dans la mesure où il s'efforce d'appréhender l'ensemble des mécanismes de l'évolution ou de « l'involution » de la paysannerie marocaine à partir d'un seul élément de son système agraire : les techniques culturales.

En conclusion, l'approche de J. Couleau reste une approche agronomique même si on y détecte la présence de quelques concepts sociologiques. Pour lui, la source de tout développement ou de toute évolution de la société paysanne est d'ordre technique. Cette hypothèse s'avère indéfendable si l'on tient compte de la dynamique générale des rapports, des systèmes et des institutions d'ordre économique et social. A notre avis, les forces de cette dynamique ne peuvent être saisies dans leur ensemble que dans la dialectique de déstructuration-restructuration inhérente à l'organisation globale de la société.

Chapitre 1

Déstructuration de l'organisation tribale

Elle est, en gros, le résultat d'un long processus de déséquilibre, de perturbation et de transformation des différents paliers du corps tribal. Ses formes ne sont pas toujours latentes, ses manifestations sont généralement multiples.

Pour pouvoir cerner les traits des unes et des autres, il paraît plus commode d'étudier la nature et l'effet des facteurs qui les avaient favorisés ou provoqués. A ce propos, nous allons aborder sommairement les agents et les facteurs d'ordre général, auxquels nous avons consacré des analyses plus ou moins détaillées dans les parties précédentes. Quant aux conditions et aux facteurs néanmoins récents d'effets majeurs et profonds, nous leur réservons une partie importante de notre investigation. On peut les résumer dans trois faits principaux : l'administration moderne, le développement démographique et l'expansion des réseaux urbains.

1. Quelques transformations d'ordre général

Tous les auteurs s'accordent aujourd'hui sur le fait que l'affaiblissement de la structure tribale remonte bien avant l'expansion coloniale. Les tribus de Karia, comme la plupart des tribus au Maroc ou au Maghreb, présentent un cas très révélateur. L'émigration, quelles qu'en soient les causes (les Chraga sont des émigrés algériens), la déportation des groupes, en partie ou en entier, par mesures gouvernementales (les Chraga ont été déportés de Fès à Karia au XVIIème siècle), l'adjonction, enfin, d'éléments adventices (surtout avec les tribus voisines : Oulad Aïssa, Hjaoua et Fechtala), sont à l'origine des mutations anciennes les plus importantes, auxquelles on peut attribuer les premières déstructurations du système tribal dans le cas de Karia. Au cours de leur émigration, les Chraga ont été transformés en un groupe de déracinés : cantonnés à Fès, ils n'avaient ni villages à défendre, ni finage à exploiter pour reproduire les conditions de la vie tribale, ni le droit de revendiquer leur autonomie politique ; ils ont perdu leurs relations avec la confédération mère en Algérie, leurs rapports avec certains clans du lignage qui ont préféré l'association à un autre groupe algérien à Zaouyet Cheikh près de Marrakech. Le séjour en ville avait pour conséquence la fusion de nombre de segments sous l'effet du contact et du voisinage avec d'autres familles d'origine urbaine.

Le fléchissement de la cohésion tribale s'effectuait pendant leur établissement dans les *âzib*-s du Sultan au Prérif, sous l'effet de plusieurs facteurs liés à ce processus de

mutations. Comme nous l'avons montré plus haut[1], l'établissement du pouvoir makhzanien effectuait une relation du pouvoir personnel à l'intérieur de l'organisation tribale fondamentalement stable. Les notables et les chefs religieux influents – qui, par le biais du pouvoir social et politique, jouaient le rôle des gardiens fidèles du patrimoine tribal - se transformaient en éléments intermédiaires favorables à l'intervention du pouvoir central. Comme nous l'avons expliqué (dans la première partie), cette alliance a beaucoup renforcé le processus de la domination politique et économique des tribus qui a permis aux *chorfa*-s et à nombre de chefs de marabouts d'étendre leurs domaines fonciers, de représenter souvent les douars de leur zone d'influence.

En affaiblissant ainsi le sentiment de l'indépendance familiale et l'autonomie des lignages ou segments constitués en fractions de tribu, le Makhzen parvenait à transformer les institutions de base ainsi que le personnel traditionnel qui les sauvegardait. Aux institutions des *jmaâ*-s se superposait l'administration officielle du Sultan dont les agents étaient généralement des militaires. Ce qui permettait à celui-ci de changer facilement la stratégie politique des tribus ; les Oulad Aïssa, les Hjaoua et les Fechtala, jadis à forte cohésion, donc militairement redoutables, se transformaient en conquérants puis les chefs conquérants en citadins ; les familles Oulad Ba Mohamed, les Ouazzani, les Oulad Driss Zouaïche, etc., dont les *karia*-s (gros villages seigneuriaux comportant souvent une grande maison en dur) dominaient orgueilleusement les douars composés de habitations en terre battue, possédaient de grandes demeures à Fès et parfois même à Meknès.

Cependant, le manque de cohésion des groupes résultant de ces transformations conduisit à une soumission presque absolue des unités collectives. Chraga, étant dès le départ une tribu guich, favorisait l'instauration du système naïba dans la plupart des tribus voisines, en particulier les Oulad Aïssa, Hjaoua et Fechtala. C'est pourquoi s'inscrivit l'effacement partiel de la vigueur des frontières ethniques et politiques des collectivités locales.

D'autre part, l'insertion plus ou moins profonde du groupe dans la communauté musulmane diminuait lentement le sentiment de l'ethnocentrisme régional chez les individus et engourdissait les liens de parenté entre les grandes unités de la communauté tribale. Ceci d'autant plus que le Sultan est « Imam » des croyants ; autrement dit, chef religieux de tous les musulmans et souverain politique de l'Etat. D'où la substitution, à la longue, mais d'une manière intensive, du droit musulman dans la plupart des activités quotidiennes (morales, économiques et sociales) au droit coutumier local. La superposition au moins de deux types de droit et de règles d'organisation : le *chraâ* et l'*ôrf*, voire la jurisprudence locale, conduisait à de nombreuses défections. Sur les terres collectives s'étendaient massivement les domaines *ḥabous* et les fiefs *iqṭaâ* que le souverain octroyait selon l'usage aux chefs religieux, militaires et agents administratifs. La privatisation des terres, poussée à

[1] Partie 1, chapitre 2, section 4.

son paroxysme dès le XIXème siècle, favorisait par la suite l'érosion des parcours communs, des terres collectives et accélérait la sortie des indivisions. Ce fait était très connu dans notre région puisqu'elle était, comme d'autres coins du Maroc, occupée depuis longtemps par les tribus arabes aux chefferies plus permanentes et plus marquées.

Cela dit, l'individualisme agraire, que les transformations foncières et l'extension de la grande propriété ont rendu cependant un fait très courant, retrouvait les traces les plus frappantes de sa continuité dans la vie collective elle-même. Car, si les paysans emmagasinaient les récoltes dans un parc collectif de silos appelé « mers », à l'intérieur de celui-ci, chaque famille avait son silo, auquel elle seule avait accès. Comme disait Ernest Gellner, « il y a de l'individualisme à l'intérieur du collectivisme ». Le collectivisme était souvent maintenu en vie par la participation à des dangers extérieurs (1969 : 3-21). D'autre part, à Karia, comme partout au Gharb et au Prérif, les domaines collectifs de tribu étaient très rares. Seules les terres collectives et les parcours communs de village ou de fraction étaient fréquents.

Effectivement, l'érosion de l'espace collectif ne s'accomplit d'une manière quasiment radicale que sous l'effet du processus de développement du capitalisme agraire ; à l'implantation importante de la colonisation s'ensuivit le développement très poussé de la concentration des domaines, de la technologie moderne, des crédits qui, en définitive, renforçaient l'exploitation massive de l'espace au profit d'une économie de marché. « Le tracteur, disaient les paysans de la région, est l'ennemi redoutable de notre cheptel, il a détruit nos parcours, nos domaines incultes et nos *massaḥa*-s ; quant au crédit agricole, il est le virus de nos familles étendues. Aujourd'hui, tous les membres du lignage dénigrent le système de l'indivision, chacun d'entre eux voulait avoir un titre de propriété personnelle pour pouvoir demander un crédit agricole à la caisse régionale et bénéficier des subventions du Centre de Mise en Valeur ». Cette évolution, conjuguée à l'expansion démographique, accélère le morcellement des propriétés et provoque la rareté des terres cultivables.

Par conséquent, les projections culturelles des pratiques et des rites collectifs à l'échelle de la tribu ou de la fraction subissaient un effacement considérable. Actuellement, il n'y a plus d'ouvrages communs, de fêtes, de *moussem*-s ou de cérémonies susceptibles de mobiliser en bloc tous les hommes de la tribu. Les saints : Moulay Bouchta à Fechtala, Moulay Mohammed Essnoussi à Chraga et Santon d'El Moussiyen à Oulad Aïssa, ne sont vénérés que par les vieillards, en particulier les vieilles femmes habitant les douars situés à proximité. Ce fait, parmi d'autres, a beaucoup contribué à la démystification du rôle de la protection magique, mystique, parfois même politique comportant souvent une signification sociale prestigieuse et sacrée conférée traditionnellement aux chefs religieux locaux de confréries, de *zawya* ou marabouts.

2. Effets de l'administration moderne[1].

Un autre niveau de déstructuration réside dans la substitution des institutions administratives modernes à celles des collectivités tribales et du Makhzen traditionnel. L'organisation tribale tend à perdre de ses bases ethniques pour devenir un simple groupement territorial. Le découpage administratif à base géographique, qui s'opposait certes aux divisions à base ethnique ou parentale, produit des conflits entre les groupes familiaux et les différentes instances de l'administration nouvelle. La mise en place généralisée de celle-ci, bien qu'elle engendrassent des tensions sociales dès les premières décennies du protectorat, ne conduisit à la désarticulation réelle et significative des liens de parenté à l'échelle tribale que lors de la décentralisation et de la multiplication des services adoptés dans les réformes du gouvernement indépendant. Les Oulad Aïssa et les Hjaoua qui, jadis, appartenaient au commandement de Souk El Arbaâ qui les regroupait avec leurs frères des tribus du Gharb, s'associaient sous la contrainte de la nouvelle organisation administrative avec les tribus annexes de Chraga. Il en fut de même pour les Fechtala, dont le bureau de commandement, comme pour leurs frères les Jbala, était celui de Tafrant au lieu de Karia. Ces trois tribus étrangères aux Chraga constituaient arbitrairement jusqu'à nos jours avec ces derniers la circonscription de Karia.

Ces transformations entraînent la superposition du réseau moderne de commandement à l'ancienne hiérarchie de l'administration traditionnelle. D'abord, sans détruire complètement le système de l'ancien Makhzen, l'administration du protectorat introduisit un nouveau personnel auprès de l'ancien. Elle conféra, cependant, aux chefs traditionnels de nouvelles fonctions d'encadrement qui les réduisirent, en fin de compte, à des intermédiaires de la colonisation. Constitué d'officiers, d'intermédiaires locaux et d'agents coloniaux, cet appareil alourdissait la structure de l'administration traditionnelle, maintenait le commandement de la tribu, amortissait l'influence du pouvoir personnel et affaiblissait les solidarités des assemblées collectives.

Ces conditions offraient alors aux notables locaux et aux agents du Makhzen des avantages importants. En leur permettant de s'imposer aux assemblées des *jmaâ*-s, ces élites limitèrent les prérogatives de ces dernières et renforcèrent les instances de contrôle qui favorisèrent l'étouffement des traditions ayant des colorations démocratiques ou communautaires. Ces privilèges politiques leur permettaient, par voie de conséquence, d'étendre leur pouvoir foncier auprès des responsables coloniaux qui, à leur tour, exproprièrent de nombreux paysans et douars en bloc dans la région[2]. L'érosion du patrimoine collectif villageois, conjuguée à la dépossession de nombre de foyers et à l'appauvrissement de quelques autres, provoqua un autre processus de déstructuration. Le rang des chômeurs et des

[1] Voir *supra* : partie 2, chapitre 2, section 2.

[2] Voir partie 2, chapitre 1, section 3.

ouvriers agricoles qui s'élargissait parallèlement à l'évolution de la grande propriété moderne et engendrait de nombreuses tensions sociales, accélérait la mobilité du groupe sous la pression de l'émigration et de l'exode rural.

Par ailleurs, le déséquilibre de l'organisation traditionnelle lié aux conséquences de l'expansion de l'économie moderne a mené les autorités étrangères à remodeler le système administratif local. Les réformes entreprises à cet effet, dès 1951, visaient surtout la constitution des communes rurales représentées par des assemblées territoriales à partir des groupements réduits correspondant à des fractions de tribu.

Plus tard, influencée par la perspective coloniale, la politique du Maroc indépendant adopta l'application en profondeur de ces mesures. Cependant, six communes composent le cercle administratif de Karia qui regroupe territorialement les quatre tribus de la région : Chraga, Oulad Aïssa, Hjaoua et Fechtala. L'objectif déclaré était donc de « casser la tribu » -- le mot a été prononcé - afin d'éviter, à juste titre, le risque du régionalisme (P. Pascon, 1965a : 75). Le découpage des communes devait en principe innover celui des fractions, sinon le traverser résolument. L'exemple de Karia est très révélateur. La tribu des Oulad Aïssa ne comporte aujourd'hui que trois fractions (Debichat, Lekouar, Lehouafed) transformées en une seule commune dénommée Ghouazi. La quatrième fraction Oulad Slama est plutôt rattachée à la commune de Mkanssa que constituent les fractions de la tribu Hjaoua. Ailleurs, les fractions de Fechtala constituent la commune principale de Karia, celles de Sejjaâ à la commune de l'Oulja. Là, comme ailleurs, le regroupement des fractions a provoqué le transfert souvent renforcé de nombre de douars d'une fraction ou tribu à une autre. Cela dit, contre l'effet de cette perturbation provenant du dérèglement violent des relations verticales des lignages et de l'échiquier ethnique dû aux interventions directes et répressives de la nouvelle organisation, les habitants ne cessent pas de manifester des actions solidaires de mécontentement et de refus catégorique. Les uns désirent joindre le douar d'origine, les autres protestent du fait qu'ils sont incorporés dans une fraction qui n'est pas la leur.

En effet, pour les autochtones, le système électoral auquel l'Etat attribuait souvent la fonction de canaliser les solidarités familiales dans une forme évoluée, n'était à vrai dire qu'une occasion propice pour sauvegarder le schéma des anciennes alliances ; on ne vote généralement que pour le candidat présenté dans la tribu ou la fraction d'origine. Ceci, comme nous l'avons constaté sur le terrain, montre qu'en dehors du village-centre, l'opération du découpage électoral ou politique s'avère encore difficile.

Quant au regroupement à base économique, il témoigne d'une émergence non négligeable. L'importance de son intégration relève de l'évolution significative des formes d'exploitation et des systèmes de production agricoles. Au territoire ethnique et au groupement familial ou villageois, s'opposent les associations du service agricole, les coopératives et les régions de rayonnement autour des centres de mise en valeur.

A ces facteurs de transformations se conjuguent d'autres éléments nouveaux d'organisations ; la désignation des moqadmine (singulier : moqaddem) et des chioukh (singulier : cheikh) découpe autrement le territoire. Il n'y a plus comme hier un moqaddem - surnommé souvent « jari » (coureur) - et un cheikh par fraction. Aujourd'hui, le moqaddem contrôle plusieurs villages, le cheikh plusieurs moqaddmine. C'en est fini des caïds originaires de la tribu. En vue de remplacer les notables locaux, on nomme des caïds fonctionnaires recrutés à la ville ou du moins en dehors de la région d'influence ; ils sont souvent appuyés par des partis politiques pro-gouvernementaux. Cela dit, la fonctionnarisation du cheikh et du moqaddem ne manquait pas d'influence sur l'évolution de leurs fonctions et de leur mode de recrutement, seul le gouverneur ou le caïd peut désigner ces agents dans leurs fraction ou douars d'origine.

Ainsi, devient très formelle la consultation de la *jmaâ*. En leur attribuant un rôle de contrôle et d'organisation beaucoup plus important que jadis, ces agents locaux touchent à tous les domaines de l'activité administrative. Ils assurent les mêmes tâches de gestion courante, effectuent les enquêtes administratives ou judiciaires, établissent la liste des attributaires de prêt et de crédit, confirment les déclarations du *fellaḥ* aux impôts, assurent l'extension des diverses réquisitions. L'administration en profite pour leur faire remplir, en outre, une mission générale de contrôle et de surveillance du groupe.

Cette fonctionnarisation progressive, selon P. Chambergeat (1965 : 85), est par ailleurs renforcée par l'implantation des communes rurales. Le mécontentement des chioukh et des moqaddmine, qui jusqu'alors n'avaient le droit ni de se présenter aux élections ni même de toucher une attribution, mène les responsables de l'Intérieur à donner à leur accorder une indemnité mensuelle. Outre la transformation significative de leurs fonctions, ils sont payés et nommés par l'administration moderne qui, afin de pouvoir les insérer dans son engrenage, les initie à des tâches de bureau, voire à une conduite bureaucratique.

Désormais, ils sont les agents de l'Etat et non les représentants du groupe, comme jadis. Leur rôle est limité à trois types de fonction essentiels :

- Contrôle de la collectivité qui va jusqu'à la surveillance des activités les plus intimes des foyers, à savoir leurs comportements dans la famille, leurs rapports avec les membres du village et leurs relations avec l'extérieur : la fraction, la commune, le centre urbain et la ville.
- Informer les gens du village des mesures gouvernementales et mobiliser pour l'application des décisions dictées par l'administration locale ou régionale.
- Relayer les services économiques, politiques et de contrôle dans la région : constituer des dossiers d'information pour compléter les enquêtes de la gendarmerie locale, encadrer les membres de la coopérative, épauler l'infirmier ou le vétérinaire dans son travail au douar et préparer la liste complète des propriétés foncières et du cheptel pour le bureau des impôts.

Dans ces conditions, la *jmaâ* n'a plus de chef effectif qui peut transmettre le message de ses membres et la représenter auprès des instances officielles du

pouvoir local ou régional. Le seul élu qui existe est celui de la commune. Il représente un ensemble de douars qu'il ne fréquente même pas puisqu'il est souvent un grand propriétaire choisi par le caïd et préoccupé par ses affaires personnelles. L'élément qui sert à renforcer la déviation de l'ancien personnel aux valeurs collectives et à nier les institutions consultatives traditionnelles des assemblées villageoises est cependant fourni par l'évolution considérable que connaît actuellement l'appareil administratif. C'est la lourde structure de cette dernière qui prépare aujourd'hui la rentrée des instances étatiques au douar.

Cette innovation rapide provient de trois facteurs importants :

- L'expansion démographique dont l'encadrement nécessaire exige un personnel nombreux.
- Le progrès de l'enseignement primaire et secondaire, conjugué à l'augmentation du taux de scolarisation dans le monde rural, favorise les conditions de recrutement.
- Enfin, l'évolution des activités administratives puis la modernisation des moyens et des mesures adoptées à cet effet. D'où la multiplication constante des services.

Ainsi, aux services classiques d'autorité, chefs de circonscriptions, caïds, gendarmerie, moukhaznis, bureaux d'impôt et de taxes, occupés aujourd'hui par un personnel sachant lire et écrire en arabe et en français, souvent recruté dans le secondaire, s'ajoutent des services d'organisation tels que le bureau de la commune rurale, les juges locaux, des avocats et d'autres institutions de coordination. Ces derniers, dont la création est plus récente, consistent à orienter et à encadrer les projets des offices et des organismes relatifs à la communication, au développement agricole, à l'enseignement ou à l'habitat.

Par conséquent, l'extension et la restructuration du système administratif - car son organisation actuelle n'a fait que reprendre sans grande modification la structure qui était déjà établie avant l'Indépendance - engendrent de nombreuses transformations. Les plus importantes sont :

- Le contrôle direct et répressif des douars et des familles puis l'encadrement des noyaux traditionnels des solidarités tribales. Envisagées comme forme nationale et moderne d'organisation, ces opérations rencontrent rarement des contestations collectives. Elles parviennent ainsi non seulement à accélérer le recul des attitudes ancestrales de dissidence et d'autonomie, mais aussi à opérer de nombreuses défections dans la trame des alliances particulières au sein du douar même.
- La concentration du pouvoir administratif est par ailleurs renforcée par la nature sélective des institutions communales dépendantes des autorités locales et solidaires - comme c'est le cas à Karia - du régime politique de l'Etat. Elle a un mécanisme de transformation à double tranchant. Elle favorise l'établissement du système bureaucratique, s'oppose au pouvoir patriarcal des lignages et efface considérablement les assises traditionnelles du pouvoir personnel, à savoir les zones d'influence religieuse (confréries, *zawya*-s), caïdale (caïds de l'ancien Makhzen), seigneuriale (des *âzib*-s) ou maraboutique (des saints dans la région). Par conséquent, de nouveaux réseaux d'autorité commencent à voir le jour. Le parti politique (trois partis dominants à Karia), le capital matériel à base foncière ou commerciale, le rôle occupé dans la hiérarchie administrative tendent à fonctionner comme des critères déterminants

du pouvoir social et politique de l'individu.

- Enfin, l'intervention de toutes ces instances modernes dans la vie politique, économique, sociale ou religieuse du douar paralyse nombre d'institutions coutumières, limite l'effectif et les prérogatives de la *jmaâ*. En bref, ce processus associé aux transformations précédentes conduit à l'apparition de deux phénomènes très frappants : la détribalisation de l'organisation sociale et la substitution constante de la conscience territoriale à l'esprit collectif émanant des rapports lignagers et ethniques.

3. Rôle de l'évolution démographique

Comme l'appareil administratif, le phénomène technologique et l'économie, entre autres, la croissance démographique n'a pas un effet moindre. Elle est également à l'origine de nombre de ruptures survenues dans la structure morphologique ou spatiale du groupe. On doit noter à ce propos, la multiplication des scissions et des sorties au sein des familles composées traditionnellement de plusieurs ménages vivant en commun, l'augmentation des jeunes ménages indépendants qui contribue à l'éclatement du village. La réduction de l'espace cultivable, la rareté des capitaux et du travail, conjuguées à d'autres problèmes sociaux, alimentaires et urbains récents, accélèrent l'instabilité du groupe, la mobilité des familles et des individus. Ce processus qui commence à voir le jour vers le deuxième quart du siècle devient très poignant, dès les premières années de l'Indépendance.

Toutefois, la forte densité démographique à Karia, comme au Rif et au Prérif surtout, n'est pas récente. Plusieurs documents et démographes soulignent la rareté de ce fait, dont l'impact aura un grand effet sur la population du XXème siècle. Le rythme de l'expansion démographique va connaître ainsi, au cours de ce siècle, deux mouvements différents. L'un est chargé par de nombreux éléments du passé. L'autre vient par la suite, comme conséquence des perturbations et des innovations survenues dans le monde paysan.

Le premier mouvement comporte deux rythmes d'évolution opposés. Selon les estimations des recensements établis à l'époque par les services du protectorat, dont les erreurs furent très nombreuses, la région de Karia avait 47000 habitants en 1918, 75700 environ en 1936, et 77100 seulement en 1952. On distingue donc deux périodes d'évolution différentes. Au cours de la première (1918-1936), l'augmentation est de 61% pendant 18 ans alors qu'elle est seulement de 1,8% (au cours de 16 ans), durant la seconde (1936-1952).

Quoi qu'il en soit, Karia reste jusqu'aux années 1930 l'une des régions les plus peuplées du Maroc. Ce qu'atteste, d'ailleurs, sa densité moyenne qui a atteint 57 ha/km^2, contre 35 au Prérif, 24 au Gharb et 17 seulement à Saïs (D. Noin, 1970a, T. II : 251). Cette forte et ancienne densité est due probablement à l'influence du passé, à la vie paysanne sédentaire, à l'entassement des tribus guich au nord de Fès, à l'importance de l'activité agricole en raison du contact avec Fès et, enfin, à la sécurité en tant que facteur d'attraction. « Oh Messieurs, dit un dicton régional, entre Ouergha et Fès, aucun danger n'est à craindre ».

Tribus	Communes	Evolution de la population selon les recensements des années suivantes : en habitants					
		1918[1]	1936[*]	1952[*]	1960[2]	1971[3]	1982[4]
Chraga	Karia (centre)		…	…	15870	4215	5562
	Karia	27700	…	…		23669	24415
	(commune)		…	…	18830	15669	27929
	Bouchabel		…	…	16900	20804	24077
	Oulja	9200	…	…	12123	14666	16374
		4600	…	…	13119	13216	16509
Oulad Aïssa et Hjaoua	Ghouazi	5500	…	…	10466	14634	15041
	Mkanssa						
Fechtala							
	Moulay Bouchta						
Cercle ou région de Karia	Total des communes	47000	75700	77100	87308	106873	124345

Tableau 9 : **Evolution de la population de la région de Karia (1918-1981)**

Au début du siècle, Segonzac observe au nord de Fès « beaucoup de hameaux au fond des ravins, au flanc des pentes » (1903 : 23-179). Ch. de Foucauld décrit un pays où « … villages, jardins, plantations de vignes et d'olives… peu de place inculte » (1988 : 18). « Les pays des Chraga et des Hyayna sont des plus riches tribus de la banlieue de Fès », avance J. Célérier, « des blés magnifiques ondulent sur les plates étendues…, [de] gros villages du type montagnard, [des] olivettes et des vergers prennent possession des pentes vigoureuses » (1953 : 47).

Toutefois, la chute démographique a résulté de l'insécurité économique, du désordre, de l'instabilité et du déséquilibre provoqués par le régime du protectorat. Désormais, aux massacres de la guerre d'occupation, s'associe l'application des mesures politiques et économiques favorables aux investisseurs occidentaux. Aux conséquences fâcheuses de l'analphabétisme, de la pauvreté et de la faim, s'ajoutent les effets catastrophiques des épidémies et des pénuries qui ont émaillé tout le deuxième quart du siècle. Les poussées épidémiques de 1928, 1931-32, 1941-43 et 1945-46 n'ont pris un caractère désastreux et général dans le pays que lors des périodes de disette en 1927-28, 1937-42 et 1945-46.

---

[1] Rouppert Abeurville « aperçu agricole sur la région de Fès », imprimerie F. Paillart, 1921. 1921. Direction Générale de l'agriculture et du commerce, p. 1- 28.

[*] J.-C. Petit et Commandant Castel-Baron, « Contribution à l'étude des mouvements de la population marocaine et de l'exode rural ». Centre de documentation, Rabat, microfiche n°04793, 1973. Voir également les résultats du recensement de 1936 et 1952. Au Centre National de Documentation Royaume du Maroc au microfiche n°04793, Tableau 1, Rabat.

[2] *Annuaire Statistique du Maroc, « Recensement Général de 1960, population des cercles »*, *cercles »*, Tableaux 2 et 3, p. 25-37, Division de la coordination économique du Plan, Rabat, 1965.

[3] « Résultats du recensement général de la population et l'habitat », 1971, Vol. V, p. 64- 47. 47. Secrétariat d'Etat au Plan, Rabat.

[4] Recensement général de la population et de l'habitat 1984, Rabat.

Cependant, le territoire de Fès fut probablement la région la plus touchée dans le monde rural marocain recensé à l'époque. De 1936 à 1952, si la population de la région de Casablanca a augmenté de 37%, celle de la province de Fès n'a augmenté que de 14%. Autrement dit, par rapport à la croissance générale attendue de 26,5%, la première a augmenté de 10,5%, l'autre a par contre diminué de 12,2%[1].

Dans cette dernière, Karia avait le taux de déficit le plus élevé de la province. Il fut évalué à 24,6%, soit l'équivalent de 20060 habitants, comme le montre le tableau 9, au cours de 16 ans (1936-1952). Ailleurs, sur le territoire de Fès, Tissa occupa le deuxième rang avec un déficit estimé à 11000 habitants. Dans l'ordre, Taounate, Tafrant et Rafsai ont perdu respectivement 8000, 6000 et 4000 habitants environ (J.-C. Petit et Commandant Castel-Baron, 1973).

La perte de ce capital humain avait des répercussions fâcheuses sur l'organisation des unités sociales. Selon les dires et les souvenirs des autochtones, plusieurs villages ont disparu complètement en raison d'une émigration collective ou sous l'effet de l'épidémie. D'autres se sont éparpillés en petits clans ou familles. Ceux-ci ont constitué des douars à part ou se sont unis à d'autres groupes situés à l'intérieur ou à l'extérieur du territoire tribal d'origine. Plus nombreux sont les villages qui ont subi des transformations partielles : ils sont caractérisés par la disparition de quelques familles ou foyers, par l'addition d'autres groupes ou familles de la même fraction ou d'une tribu voisine et souvent par la subdivision du douar en deux ou trois petites grappes de foyers dispersés dans l'ancien finage commun.

Il en va de même - mais d'une manière très lente - pour l'organisation tribale dans la région. L'insécurité économique et le déracinement des individus souligné plus haut, favorisent le relâchement des lignages. La mobilité forcée des groupes, leur disparition qui résulte de la situation précédente accélèrent la destruction du système social traditionnel. Enfin, tous ces éléments conjugués contribuent à la détribalisation de la société rurale de l'époque.

Le second mouvement, prétendu normal de l'évolution démographique, ne reprend son cours qu'après les années de crise. La reproduction d'une nouvelle génération se fait jour, donc, avec le départ des Français. Elle est, en fait, très liée à l'indépendance politique, aux projets de « Réformes », aux programmes de modernisation des institutions culturelles (scolarisation) et sanitaires (dispensaires et infirmeries) puis au changement du mode de vie paysan.

Ainsi, dès la veille de l'Indépendance, la montée démographique se fait sentir d'une manière significative. De 1952 à 1960, la population a augmenté de 13,2%, soit 10208 ha au cours de 8 ans, contre 1400 seulement pendant les années précédentes. Le taux de croissance, qui fut de moins de 0,12%, a atteint 1,65% en 1960.

Deux facteurs importants, paraît-il, sont à l'origine de ce fait. Quelques années de bonnes récoltes coïncident avec le départ des « colons laboureurs ». Contre 605

[1] Voir le *Recensement de 1936-1952*, Tableau 9.

étrangers en 1952, on n'en comptait en 1960 que 307, puis 36 seulement en 1976. En second lieu, la régression sensible de la mortalité est due en grande partie à l'intégration de la médecine moderne dans le monde rural. Le dispensaire de Karia, qui dispose de 30 lits en 1956, en compte 40 en 1960. L'effectif moyen quotidien fut de plus de 12 visiteurs par jour.

Désormais, trois aspects importants caractérisent jusqu'à aujourd'hui la population de la région. Elle augmente lentement, mais régulièrement. Le taux des jeunes l'emporte sur les autres catégories d'âge. L'urbanisation donne naissance à de nouvelles agglomérations.

- En ce qui concerne le premier aspect : le taux de croissance était à 1,65% par an en 1960, à 2% en 1971 puis à 1,5% en 1982. Une remarque est néanmoins importante. Cette densité qui semble légèrement plus élevée que dans l'ensemble du Maroc (plus de 65 ha/km^2 contre 30 environ) reste moins forte que celle des plaines voisines, le Gharb et Saïs surtout.
- Le second aspect se rapporte à la reproduction active de la population. En effet, à la procréation illimitée, tolérée par la religion musulmane et encouragée par la mythologie tribale, s'associent l'amélioration du niveau de vie et la généralisation des vaccinations préventives annuelles contre les maladies épidémiques dans le monde rural. La multiplication des naissances, qui en résulte, provoque donc l'augmentation significative des catégories jeunes de la population.

Ainsi, le pourcentage des jeunes de moins de 25 ans a atteint 61, 7% des habitants en 1960 et 62,3% en 1971. Celui des jeunes de moins de 15 ans est, en outre, estimé à 47,5% de l'ensemble en 1960 puis 47,3% en 1971. Par conséquent, dans les deux cas, le pourcentage des jeunes à Karia, comme dans le Bassin du Sebou et le Prérif, est légèrement plus élevé que dans l'ensemble du Maroc. D'autant plus que la moyenne pour le Maroc rural est de 45-47%.

Or, la nouvelle génération est très sensible aux objets, aux signes et aux valeurs provenant de la civilisation moderne. D'autre part, les jeunes gens dont la mentalité et le système de pensée sont beaucoup influencés par les innovations du présent et de l'actuel, se trouvent plus disposés à quitter le douar enfoncé dans le bled et à partir en ville ou rejoindre, au moins, les nouvelles agglomérations des centres urbains créés dans la région même. Le développement de ces centres, qui peut être interprété comme une forme de décadence de l'ancienne distribution par douar, donne naissance à une population néanmoins adaptée aux nouvelles activités et attitudes de l'économie moderne. C'est une population plus au moins urbanisée. Elle a beaucoup progressée à Karia au cours de la dernière décennie. Aujourd'hui, on l'évalue à 6600 habitants alors qu'elle fut estimée à 4177 en 1960 et à 4246 en 1971, dont 2509 sont nés sur place, c'est-à-dire au village centre de Karia. A celui-ci se greffent cinq centres embryonnaires, dispersés dans la région. C'est là où, actuellement, le village urbain se détache malaisément du douar, façonne profondément l'espace comme la durée, influence la toponymie, la morphologie démographique, l'organisation des lignages et perturbe dans les coins les plus reculés l'équilibre collectif des institutions tribales.

Chapitre 2

L'urbain ronge le rural

Urbanisation ne veut pas dire seulement développement de cités urbaines. Un sens dérivé concerne « la transformation des espaces ruraux par l'agencement des constructions et l'organisation des infrastructures appropriées aux besoins de l'accroissement d'une … agglomération » (P. George, 1974 : 403). Nous avons volontairement retenu ce sens pour désigner l'évolution des centres ruraux et saisir le caractère explosif des villages où, jadis, l'habitat diffus et précaire était de règle.

Si l'urbanisation a été toujours liée à la dimension et à la densité, « avec les changements des situations socio-économiques des campagnes, le concept tend à être appliqué à la mutation des villages » (Placide Rambaud, 1973 : 11). Le plus important est que ces centres ruraux disposent d'une dimension spatiale et d'une densité de peuplement qui impliquent une concentration des techniques, des moyens de production, des pouvoirs et des besoins.

Avec la ville, le développement du réseau routier, des services et de l'infrastructure administrative liée essentiellement à une agglomération nombreuse, ont contribué à la naissance des centres ruraux et à l'urbanisation plus ou moins accélérée du village de Karia. Les cinq centres ruraux qui parsèment les communes de la région, encore dans un état embryonnaire, fonctionnent comme des relais ou des pôles de diffusion subordonnés à ce dernier.

1. Karia-village : centre de la circonscription

Comme son nom l'annonce, Karia fut un vieux centre militaire et administratif de l'ancien Makhzen. Ses édifices et ses casernes en dur se distinguaient cependant des hameaux du bled par des traits pittoresques. Ses silos de stocks réservés au guich et son marché (*souq*) hebdomadaire attiraient les appétits des marchands fassis (de Fès), des riches commerçants de la région et des paysans du voisinage. Plus tard, avec l'établissement des institutions étrangères de la colonisation, le village commence à émerger comme une tache blanche de la campagne évasive. Nombre de constructions et d'ouvrages laissent apparaître des signes urbains. La caserne côtoie l'ancienne *qasbat* militaire. La cantine annonce l'arrivée des boissons alcoolisées interdites par la religion musulmane, comme elle donne lieu à des types nouveaux de loisir L'édifice défie la mosquée qui s'endort timidement dans le désordre des maisons en terre et des *nwala*-s en chaume. L'habitat du personnel, les bureaux, l'école, l'infirmerie, la station de la pompe à essence transforment profondément l'architecture de l'espace du village. Pour des raisons militaires et

commerciales, deux grandes routes ont été créées. Elles unissent étroitement Karia à Fès, au Gharb et aux pays du Prérif. Karia devient donc un centre administratif régional, son marché se transforme en pôle d'attraction commercial très dynamique qui ne fait à l'époque qu'approfondir les rapports de dépendance des agriculteurs et des artisans locaux par rapport à la ville.

Ces rapports de domination entre Fès et Karia ne parviennent pas à instaurer une interdépendance croissante entre groupes ruraux et citadins, et à modifier la production, la division du travail et le système des échanges qu'avec le développement du processus économique et politique entrepris au cours de l'Indépendance. Désormais, l'urbanisation qui affecte les différentes dimensions de la vie rurale se réalise à trois niveaux distincts. Elle se traduit dans la transformation des structures sociales qui accompagnent le bouleversement des rapports d'échange et de production. Elle apparaît dans l'emprise d'un espace écologique nouveau et concerne la mise en place des établissements scolaires, administratifs et de services permettant le développement des systèmes modernes de communication et d'intégration.

En effet, la concentration des pouvoirs[1] au niveau régional est un signe révélateur d'urbanisation à Karia. Outre le pouvoir administratif, le village concentre le pouvoir technique, financier et culturel. Il est un pôle de modernisation agraire, une assise des institutions de développement et un centre régional des organismes de financement. Il englobe les bureaux administratifs, les locaux de mise en valeur, les établissements scolaires, la banque régionale, la poste, l'hôpital du lieu la clinique et l'unique marché municipal dans la région. La multitude de pistes, récemment tracées par les services d'aménagement, permettent au village de relayer l'empiètement de la ville sur la campagne et de promouvoir ses propres activités économiques et sociales en absorbant la main d'œuvre et les richesses agricoles contre la diffusion de nouveaux produits et besoins dans la région.

A la concentration du pouvoir économique et politique s'ajoute la concentration de peuplement. Dans un espace défini de 1 km^2 de superficie, s'entassent plus de 5103 habitants. La substitution de l'espace réduit et précis au terroir étendu et flottant implique nécessairement une transformation profonde de l'habitat et de l'écologie. Plus de 600 maisons bâties en béton. En 1971, elles n'étaient que 292. Le quartier, le boulevard, la rue, le parking, le marché et la route insèrent les villageois dans une subdivision nouvelle de l'espace. Ce qui les oblige enfin à faire quotidiennement appel à la géométrie des angles et à l'univers des chiffres.

Un autre fait nouveau : le café, où viennent se divertir enseignants, commerçants, paysans, ouvriers, fonctionnaires, étudiants, forgerons et tailleurs, offre des conditions tout à fait nouvelles de conversation et de dialogue. Elles sont

[1] P. Rambaud, comme la plupart des auteurs, considère que la concentration des pouvoirs est un signe privilégié d'urbanisation dans une agglomération plus ou moins importante (1973 : 10, 12).

extrêmement différentes de celles qui, autrefois, animaient les réunions familiales et les débats de *jmaâ* sur la place du douar. Cette évolution reste très liée au développement des activités artisanales et commerciales dans le village.

La naissance d'un centre commercial à Karia conduit à la « déruralisation » du vieux souk *tlata* (mardi), hebdomadaire, dont le rôle était presque limité à l'écoulement du surplus des productions agricoles destinées essentiellement à l'autoconsommation. Le marché permanent entraîne, en effet, le dépérissement du souk traditionnel. J.-F. Troin remarque que « ce dépérissement contient presque toujours le dépérissement des activités rurales » (1975, T. I : 439).

Jadis, l'artisanat ne produit à Karia que les outils utilisés dans l'agriculture. Avec le développement de l'économie de marché dans l'agriculture, le commerce se charge de fournir aux habitants du village les denrées qu'ils ne produit plus. C'est ainsi qu'une centaine de boutiques à Karia sont des épiceries ou des « échoppes » de fruits et légumes.

Par ailleurs, la commercialisation de la production agricole a entraîné une spécialisation ; les *khaddar*-s[1] se chargent uniquement d'acheter les récoltes en gros et de les vendre aux consommateurs. De grands commerçants des produits alimentaires deviennent des intermédiaires entre l'usine ou le grossier de la ville et le petit commerçant du village. Il y en a quatre, au moins, à Karia. Il en va de même pour les produits provenant de la campagne ou de la ville. On voit apparaître de plus en plus des stocks de denrées agricoles, de bois, de charbon, de tôle et d'énormes dépôts de produits alimentaires ou vestimentaires.

Mais certaines activités commerciales et artisanales s'effectuent en dehors des boutiques ou des ateliers. Il s'agit des marchands ambulants qui faisaient le tour des souks de la région ou des vendeurs qui colportaient de petits objets dans les hameaux autour du village, des transporteurs, des *khaddara*-s, des tisserands, des épiciers et des marchands de bétail.

Il faut donner un double sens à la phrase « la marché de Karia ». C'est tout d'abord une longue rue qui traverse le village où sont concentrés les boutiques et les ateliers des artisans. Ces boutiques restent ouvertes tous les jours. Elles substituent par là des achats quotidiens à l'approvisionnement hebdomadaire des familles. En effet, c'est l'assemblée - tous les vendredis - de paysans venus de toute la circonscription et de commerçants de la ville venus le jour du souk (le mardi) qui s'ajoutent à ceux de Karia.

Ainsi, le marché de Karia sert de point de diffusion des produits de la ville et des produits artisanaux et manufacturés vers la population rurale. On peut saisir cette relation en étudiant le rôle des épiciers qui s'approvisionnent à la ville, mais dont la plupart des clients sont des habitants des campagnes qui font leurs achats à

[1] *Khaddar* (pluriel *khaddara*-s) signifie vendeurs de fruits et légumes.

crédit. De temps à autre, ils viennent payer une partie de leur dette, quelquefois en nature : produits céréaliers légumineuses, moutons, volaille, œufs, etc.

Certains épiciers « se spécialisent » en ne vendant qu'à des clients venus d'une région de la circonscription. D'autres ne ravitaillent en marchandises que les échoppes ou les bureaux de tabac qui commencent à se fixer dans les douars de la tribu d'origine. En même temps, c'est au village que sont rassemblés les produits de l'agriculture avant leur expédition vers la ville. Alors que la plupart des familles à Karia ou à la campagne achètent ce qu'elles avaient autrefois l'habitude de produire elles-mêmes ou d'acquérir par des échanges hors du souk. Actuellement, avec l'orientation des jardins et des cultures vers la commercialisation des récoltes, on doit acheter ses légumes et ses fruits sur le marché, et les marchands de légumes font la plupart de leurs achats au même marché de gros à Fès et Meknès.

Quant à l'artisanat, Karia a toujours été un centre artisanal pour les objets liés à l'ancienne technologie de l'agriculture et particulièrement à la poterie. A l'époque où j'ai vécu à Karia, le douar Gueddara (douar de potiers), greffe depuis longtemps au village, était spécialisé dans le travail de la poterie. Une bonne centaine de personnes travaillent à domicile pendant l'hiver surtout, vendent dans tous les souks de la région et expédient de gros lots de leurs objets à la ville. Aujourd'hui, ce métier connaît une régression significative, à cause de la diffusion des ustensiles modernes à base métallique ou plastique.

Il en va de même pour le métier de tisserand. Les sociétés et offices de textile envahissent toutes les campagnes de la région par leurs produits industrialisés, modernes et moins chers. Devant le nouveau modèle vestimentaire qui attire de plus en plus les paysans et surtout les jeunes, la djellaba, le burnous, le *ḥayek*, le *tchamir* et la *wendiya* (sorte de gilet en laine) ne persistent que dans les douars les plus éloignés du village.

Tous ces métiers traditionnels sont aujourd'hui supplantés par un artisanat « nouveau » importé généralement de la ville. On note surtout la broderie, le travail de tricot, le métier de tailleur, de coiffeur et de tissage. Le centre de tissage est un succursale de l'Office National de l'Artisanat où travaillent et apprennent le métier quelques 50 jeunes filles. Agées de 7 à 15 ans, ces filles devaient bénéficier de l'alphabétisation en plus de l'apprentissage d'un métier. La plupart d'entre elles sont issues des familles pauvres du village. C'est d'ailleurs à cause de la pauvreté qu'elles n'ont pas bénéficié de la scolarisation ou pu continuer leurs études.

A Karia, il y a aussi beaucoup de maçons. Plusieurs parmi eux étaient bergers ou paysans. Peu ont l'expérience ou les moyens financiers d'entreprendre des travaux importants tels la construction d'un lycée ou de la banque régionale. La plupart ne travaillent qu'irrégulièrement. Cela dit, les maçons de Karia effectuent des travaux artisanaux, ils n'ont pas su s'organiser afin de profiter des grands projets officiels.

N'ayant aucune qualification ou spécialité particulière, les garagistes ne représentent pas un cas privilégié. Ils sont presque une dizaine à Karia. Ils sont de

simples « bricoleurs » étant donné le capital limité et le matériel artisanal avec lequel ils travaillent. Ils ont tous débuté par le métier de chauffeur. Ils sont par conséquent concurrencés chez eux par les grandes maisons de réparation installées à Fès et à Meknès. Leur compétence comme leur nombre se développe aujourd'hui corrélativement à l'évolution très significative des moyens de transport et de la technologie agricole au village.

En somme, que ce soit dans l'agriculture, dans le commerce ou dans l'artisanat, nous avons vu que le système de production et de la division du travail a évolué depuis le début du siècle. Il en va de même, bien sûr, pour le système politique[1].

Dans notre région, la vie politique est dominée par celle de Fès qui, depuis quarante ans, a été le berceau du nationalisme. Le parti de l'Istiqlal y conserve une implantation solide. A cet appareil s'ajoutent de nombreux relais administratifs ; Mohammed Ben Chekroun, secrétaire général de Fès depuis l'Indépendance est un militant avoué du parti. Il orienta au profit de son parti l'action de nombreux caïds, chioukh, moqadmine dans la région, pendant que les partis de l'Union Nationale des Forces Populaires (U.N.F.P) et du Front pour la Défense des Institutions Constitutionnelles (F.D.I.C) ne disposent pas d'un appareil aussi structuré que celui de l'Istiqlal. R. Leveau écrit à ce propos : « Dans la province de Fès, on comptait en 1963, 7000 sympathisants venant principalement de milieux ruraux ». Dans les cercles de la province, selon l'auteur, on rencontre une implantation solide de l'Istiqlal à Fès-Banlieue, à Sefrou, plus légère à Karia Ba Mohamed, Taounate et Boulman (1976 : 48-50). Les sympathisants du parti nationaliste cotisent généralement en nature au moment des récoltes.

En effet, l'influence de la bourgeoisie de Fès qui possède de vastes propriétés dans la région se combine avec celle des milieux de l'armée de libération et de courants politiques divers venus du nord-ouest du pays. En 1966, à Karia, le seul élu F.D.I.C. est un gros agriculteur (100 hectares), président de la commune de Bouchabel, que l'on considérait jusqu'alors comme U.N.F.P. Il l'emporte aux élections parlementaires sur d'autres agriculteurs du même type, Istiqlal ou F.D.I.C., et sur un commerçant en tissus de Fès, originaire de la circonscription et candidat U.N.F.P.

L'implantation ancienne des partis dans la région explique la présence d'un nombre élevé de candidats responsables locaux. Cette emprise est loin d'être totale, notamment à l'extérieur du village. Les solidarités traditionnelles se sont plus ou moins relâchées. Chaque notable s'estime digne de représenter sa fraction ou sa commune. Or, la multiplication des candidats ne favorise que les clientèles politiques soutenues par le système de l'administration locale ou régionale. Ainsi, Mohammed El Gourch, militant de l'Istiqlal, fut élu vers la fin des années 1960 parce qu'il est épaulé par le chef de la province de Fès et le super-caïd de Karia qui sont d'origine fassie et sympathisants de l'Istiqlal. Il faut noter aussi que, si le milieu rural est plutôt favorable aux notables locaux, le village de Karia, où sont

[1] Une évolution identique a été soulignée à Testour en Tunisie par Nicholas (1980 : 166-67).

installées les administrations, les commerçants et la clientèle des propriétaires fonciers de Fès, demeure le relais direct de l'influence de l'Istiqlal.

Mais, il faut attendre le développement de la propriété moderne, ou l'extension de la classe des ouvriers agricoles, l'évolution des services et de l'enseignement pour que le schéma des partis politiques soit transformé ou diversifié. D'abord, l'U.N.F.P, qui devient U.S.F.P (Union Socialiste des Forces Populaires), emporte le siège de l'adjoint du président du conseil communal. La majorité de ses militants sont des enseignants, des étudiants, des ouvriers agricoles et des petits paysans. D'autre part, le président du conseil fut un élu de l'Istiqlal.

Désormais, les cellules traditionnelles de ce parti seront rongées par une nouvelle force politique créée quelques mois avant les élections parlementaires de 1977 par des responsables gouvernementaux. Il s'agit du parti des « Indépendantistes ». Ce parti représente l'unique organisation politique qui occupe tous les services en place et monopolise les pouvoirs communaux et parlementaires dans la région. Il est constitué par les grands propriétaires fonciers, les riches éleveurs et les commerçants les plus importants du village. Son secrétaire régional est un haut fonctionnaire d'origine fassie à Rabat.

En somme, sa tendance pro-gouvernementale lui a permis de récupérer non seulement les riches agriculteurs et commerçants de la région, mais aussi la plupart des notables influents de l'Istiqlal. Cela montre que l'idée de ces adhérents de la politique ne dépasse pas l'univers du profit et du prestige social : leur renommée de grands chefs de lignages, ou de riches et puissants personnages du village.

En général, pour l'homme politique rural, les formations politiques doivent servir ses intérêts, accroître son prestige et lui donner accès aux faveurs du gouvernement central. « Si elles ne peuvent lui procurer ce qu'il en attend, dit J. Waterbury, il s'en désintéresse » (1975 : 139-140). Ces attitudes sont peut-être plus caractéristiques de la génération des aînés, mais les jeunes, qu'ils soient ouvriers ou étudiants, n'en sont pas complètement affranchis.

Bref, outre les organisations politiques, d'autres institutions urbaines animent l'activité du village. Le syndicat des enseignants a servi de tremplin à un groupe d'instituteurs et de professeurs qui voulaient se faire élire au bureau du comité. Les éléments de tendance socialistes l'emportent souvent étant donné leur nombre important au lycée et aux écoles primaires. Les autres, en raison de leur minorité dans le corps des enseignants, font appel au pouvoir du conseil communal pour s'emparer du comité culturel, de l'association des femmes, et du bureau du club de football.

Les activités de ces associations orientées en définitive par les éléments du conseil même s'animent corrélativement au développement des institutions scolaires. Car le lycée, le collège et l'école primaire représentent un champ de recrutement riche et efficace. Le club de football n'a vu le jour qu'après la création du collège, et l'augmentation du nombre des étudiants. Il en va de même pour la création de la

« maison des jeunes » qui abrite actuellement une centaine de personnes environ. Or, le nombre des étudiants est passé de 957 en 1967-1968 à plus de 1900 inscrits en 1980-81. Le nombre des internes, estimé à 231 en 1978-79, atteint 271 boursiers en 1980-81. Cette évolution résulte, bien sûr, de l'accroissement non négligeable du taux de scolarisation : il est de l'ordre de 70% au village, mais moins de 50% dans le reste de la région.

Cette mutation culturelle et politique engendre une évolution significative dans la manière de vivre, de circuler et de s'informer. Plus de 50% de foyers pourvus d'eau courante ont cessé de chercher l'eau à dos d'âne au puits collectif du douar. Le reste de l'agglomération dispose de trois fontaines publiques. D'autre part, l'araignée des fils électriques, des antennes de télévision donne aux toits des maisons en dur une parure pittoresque et signale l'irruption brutale d'une énergie nouvelle dans le quotidien des autochtones. Dans les ¾ du village, l'énergie mécanique et l'électricité bouleversent le foyer, la cuisine, l'atelier artisanal, le matériel de travail et les produits d'usage commun. L'intégration plus ou moins profonde de l'énergie moderne dans le système d'information, de transport, d'éclairage, de construction, fait que la plupart des techniques et des forces traditionnelles (humaine, animale, bois, eau, charbon) tombent en désuétude.

Pour conclure, toutes ces dotations urbaines, tant par leur effet sur la production, la consommation et les rôles, que par le contenu idéologique et culturel et qu'elles imposent à l'univers des perceptions et des attitudes constituent à la fois une force de dissolution et de structuration. S'il est admis que la restauration est signe ou stade de développement, l'urbanisation de notre village, gérée par la ville et régie par ses lois, n'est en définitive qu'un « aspect de développement dépendant ». Une hiérarchie de dépendance presque analogue, se reproduit entre ce village et les petits centres locaux de la région.

2. Les centres locaux des communes

La tendance actuelle en matière d'urbanisation dans la campagne consiste à créer dans chaque commune un centre rural, qui permet la fixation des ruraux dans une agglomération nombreuse susceptible d'être urbanisée.

Cette perspective vient à la suite d'une situation sociale - étudiée plus haut – caractérisée par deux faits sociaux ayant des conséquences imprévisibles ; l'expansion démographique et l'augmentation galopante de l'exode rural. Ceci pendant que les villes ne disposent pas de structures d'accueil (industrie surtout) permettant un grand volume d'emploi. Que faire donc pour maintenir ces ruraux dans la campagne ? Inspiré de l'expérience algérienne, l'Etat envisage la politique de regroupement. Elle porte particulièrement sur la création des centres ruraux.

Aussi quatre centres furent-ils créés dans la région. Ancrés dans les coins les plus reculés, ils servent de relais efficaces auprès de l'Etat. Le système d'élaboration est commun ; on installe une administration à côté d'un souk local jumelé avec un ou deux douars qui viennent se greffer à un axe routier. Là naît un noyau commercial

comportant quelques échoppes isolées, installées le long de la route. Des épiciers-tabacs, de petits cafés et des boucheries constituent les principaux établissements de la place commerciale. Aucun ensemble commercial n'entoure ces implantations liées la clientèle de passage.

L'agglomération comporte souvent un embryon de maisons bâties en dur. Elle est souvent jointe à une école primaire. Celle-ci constitue, avec l'infirmerie, l'habitat du personnel administratif et le centre de vulgarisation agricole, les premières constructions urbaines dans le lieu.

Parmi ces quatre centres dépendants du village principal de Karia, deux seulement sont dotés d'électricité et d'eau courante ; le centre rural Moulay Bouchta, dont les vestiges urbains remontent à l'époque de la dynastie almoravide et celui de Ghouazi qui est né de quelques maisons et hangars de colons groupés autour d'une petite usine d'alfa. Selon les prévisions du Projet Karia-Tissa, le centre de Mkanssa sera pourvu d'eau et d'électricité cette année. Ailleurs, à Bouchabel et Oulja, des ouvrages analogues sont en cours.

L'essentiel est de transformer ces petits centres de commune en point d'appui de regroupement. La naissance d'une activité commerciale et de services néanmoins importants leur permet d'exercer une attraction permanente sur la campagne du voisinage d'ores et déjà envahie par une multitude de produits et de signes urbains. Dans ces conditions dynamiques du centre, le marché hebdomadaire n'est plus un simple lieu de contact entre paysans et commerçants de tribu. Il est plutôt le champ privilégié des échanges culturels, symboliques et matériels entre citadins et ruraux.

Avec l'intervention du transport en commun, les centres ruraux tendent à devenir les antennes avancées de la ville. Le taxi et l'autocar qui, aujourd'hui, sillonnent quotidiennement la campagne, dynamisent la vie économique et bouleversent les relations sociales puisqu'ils sont parvenus à réduire l'espace géographique non seulement entre la ville et le centre rural, mais aussi entre celui-ci et le douar.

Chapitre 3

Le douar

Au moment où changements et conflits éclatent et commencent à secouer les bases économiques et sociales de la société paysanne, à l'heure où l'on se préoccupe de l'adaptation de l'organisation sociale traditionnelle aux conditions du monde moderne, le débat sur l'institution du douar s'impose. Certains soulignent l'hésitation de l'administration devant le problème de l'intégration du douar dans le système de l'administration moderne, d'autres insistent sur la persistance et la vivacité des éléments qui le composent, d'autres encore estiment que ces éléments constituent les facteurs principaux qui entravent les actions susceptibles de transformer le douar en une unité de production moderne[1].

Notre contribution qui tentera d'éclairer les données de ces hypothèses portera sur l'étude des changements survenus dans le système d'organisation du douar. En gros, l'analyse vise à préciser le contenu, le rythme et les aspects des mutations affectant les principaux éléments de ce dernier : l'organisation sociale du groupe, la *jmaâ* et l'habitat. Le dernier point concernera le devenir du village en fonction des aspirations des chefs de ménages.

1. L'organisation ethnique et sociale du groupe

Le douar apparaît originellement comme une unité de l'organisation tribale à base de parenté réelle ou fictive. Il est conçu par ses membres comme un groupement parental. Il repose donc sur le principe de la consanguinité. Ce qu'atteste, d'ailleurs, le système de dénomination de l'agglomération. Le nom du douar fait appel à l'ethnie. Dans l'esprit des autochtones, outre les « Beni », les « Oulad », les « Ahl », tous les noms ayant pour suffixe « yen » comme dans Kasmiyen (appartenant à Kacem), « a » comme dans Hramssa (appartenant à Harmassi) ou « at » comme dans Debichat (appartenant à Debich), expriment l'appartenance du groupe à un ancêtre commun. Plus de 70% des douars enquêtés dans la région (soit 18 villages sur 25) portent une dénomination ethnique. Le reste, soit moins de 30%, portent en grande majorité des dénominations toponymiques ou historiques, ce qui n'est pas tout à fait le cas dans le Haut Atlas où selon J. Berque, la toponymie joue un rôle cardinal dans l'organisation du groupe.

[1] La plupart de ces remarques ont été soulevées dans un colloque organisé par des sociologues, des géographes et des urbanistes pour la recherche des modalités susceptibles d'intégrer le douar dans les nouvelles institutions administratives et le nouveau système de production. On cite, parmi ces auteurs, Jean Le Coz (1965).

A Karia, comme ailleurs, la transformation des lignages par permutation ou émigration a souvent entraîné des changements de dénomination. Le nom de douar change au même titre que la structure ethnique du groupe. Au cours de deux ou trois générations, il arrive souvent que l'agglomération change de nom parce qu'un lignage l'a emporté sur un autre. Par exemple, à Oulad Aïssa, un douar qui s'appelait dans le temps Oulad Kerrouch a pris le nom d'Oulad Cherradi parce qu'il a été envahi par les fils d'un certain Cherradi, originaire d'une tribu voisine : Chrarda. Il y a l'exemple du douar Oulad Berroayen à Chraga. Jadis, celui-ci portait le nom de Berrouinate. Les habitants nous ont bien précisé qu'ils appartenaient à un ancêtre commun dit Berroayen. Mais ils ignoraient complètement l'origine et le sens de Berrouinate, l'ancien nom du village.

Au cours des dernières décennies, le douar Oulad Berroayen a connu une autre forme d'évolution : sous l'effet du développement démographique et de la pénurie des terres cultivables, un segment abandonna le lignage d'origine et fonda un peu plus loin un autre village. Les deux groupes continuent, alors, à garder le nom de leur ancêtre commun Berrouayen. Mais pour que les noms des douars ne soient pas confondus, chaque groupe associe à ce dernier un nom toponymique différent. Ce qui donne, comme on le trouve aujourd'hui, douar Oulad Berrouayen El Hajra (pierre) et douar Oulad Berrouayen Salghoua (caroubier). Ces types de transformations, dus à l'éclatement et à la décomposition des lignages, ne peuvent être perçus qu'au cours d'une longue durée. C'est pourquoi ils échappent souvent aux auteurs accordant moins d'importance à l'histoire du village.

Dans d'autres cas, un douar, dont la grande partie du finage est occupée par un *âzib* ou une ferme, porte souvent le nom de l'*âzib* ou du propriétaire qui l'exploite. Tout cela montre que la structure du groupe est très liée à l'évolution des différentes unités de l'organisation sociale. Ainsi, la perturbation des liens de parenté, voire la perte des origines ethniques, ont souvent résulté du déplacement et du regroupement de nombre de douars au temps du protectorat. Actuellement, l'émigration, l'exode collectif et l'éclatement des centres ruraux conduisent à des effets presque semblables.

Jadis, l'ethnie fut souvent fermée sur elle-même. En 1965, chez les Oulad Taleb du Gharb, « sur 64 mariages recensés, 10 seulement (soit 15, 6%) ont concerné des « étrangers » (non originaires du groupement villageois) » (J. Le Coz, 1965 : 10). Aujourd'hui à Karia, la plupart des mariages s'effectuent, au contraire, à l'extérieur du douar. Dans 25 douars, nous avons compté 174 cas sur 230 mariages, soit 75,7% (voir tableau 10). Comme les résultats nous l'indiquent, l'ouverture du douar sur les ethnies du voisinage ou d'ailleurs demeure très liée à l'évolution des jeunes ménages. Le taux des mariages contractés en dehors du groupe s'élève progressivement chez les catégories des jeunes ménages et régresse sensiblement chez les autres. Cette souplesse accompagne le relâchement des rapports ethniques. Rares sont actuellement les coalitions familiales ou les obligations rituelles qui peuvent empêcher un « étranger » de s'intégrer dans l'agglomération. Celui-ci peut y acheter de la terre, y avoir des associés comme il peut devenir membre de la *jmaâ*.

Il a donc les mêmes obligations et les mêmes droits que tous les autres ménages. Un simple privilège économique ou politique lui permet de se prononcer moqaddem ou d'être membre du conseil communal. Ce phénomène, très courant dans la région, montre clairement jusqu'à quel point la hiérarchie économique et politique tend à empiéter sur l'ancien ordre du système patriarcal ou ethnique. Cela dit, les domestiques les immigrants et les intrus que l'agglomération a fini par accepter, grossissent le petit monde du douar, étendent la dimension des appartenances familiales et finissent par perturber les anciens rapports de parenté et la stratification lignagère.

Groupe d'âges	Conjointe du village		Originaire de l'extérieur		Total
	Nombre	%	Nombre	%	
17 -25	0	0	2	100	2
25 - 35	4	10,5	34	89,5	38
35 - 45	16	20	64	80	80
45 - 60	22	31,4	48	68,6	70
> à 60	14	35	26	65	40
Total	56	24,3	174	75,7	230

Tableau 10 : **Les mariages en fonction des groupes d'âge**[1]

2. Une *jmaâ* désertée

L'abandon officiel de la structure tribale du pays qui profite à la structure administrative moderne, ayant pour unité de base la commune rurale, nous incite, entre autres facteurs sociaux, à considérer la *jmaâ* comme un fait dépassé.

D'abord, au pouvoir de la cohésion familiale, qui jadis renforçait les décisions et cimentait les rapports ethniques des chefs de foyers constituant la *jmaâ*, se substitue, dans la plupart des villages, l'autorité de l'homme politique ou du grand propriétaire foncier. Généralement cheikh, moqaddem ou membre du conseil communal, ces personnes monopolisent tous les droits dans la communauté à leur profit à telle meure qu'ils paralysent toutes les activités collectives de la *jmaâ*.

D'autre part, en vue de limiter les prérogatives des ménages, l'Etat envisage la création d'une assemblée constituée de quatre juges que le caïd désigne parmi les notables du douar dans le souci de faciliter la gestion des affaires locales et d'épauler les tâches de l'autorité administrative visant ainsi à supplanter les fonctions traditionnelles de la *jmaâ*. Cette réforme conduit à un mécontentement général qui s'est transformé dans une dizaine de douars en soulèvement collectif. Plusieurs groupements originaires de Sejjaâ (commune de Bouchabel) sont venus lors de notre enquête protester à Karia (centre administratif) contre l'interposition de l'institution des juges.

A ces empiètements, se conjuguent de nombreuses défections. Partout dans la région, la *jmaâ*, tend à être désertée par les jeunes ménages, par les notables et par

[1] Le taux d'endogamie est de 24,3%.

les commerçants ; c'est-à-dire par les nantis et les hommes les plus adaptés à la société nouvelle[1]. Tous savent bien que le pouvoir est ailleurs. Les jeunes rient ouvertement des pratiques ancestrales et du mince effet des décisions. Comme les notables et les commerçants, ils n'assistent pas aux réunions de l'assemblée du douar. L'on ajoute encore l'absence très fréquente de plus de 60% des foyers pauvres. Les non possédants - concernant la terre surtout - sont moins liés qu'autrefois à la terre de leurs anciens maîtres. Ils circulent sur l'ensemble du territoire pour trouver une parcelle à cultiver ou un travail rémunéré à effectuer. Les émigrants qui gardent des liens familiaux avec le douar n'occupent qu'un habitat provisoire.

3. Un habitat dispersé

Avec les distorsions des rapports ethniques, la perturbation des institutions collectives (*jmaâ*, etc.) et la destruction de l'unité territoriale du finage, l'habitat, comme base sûre de l'implantation du groupe sur le sol, subit de nombreuses transformations. Cependant, ni les liaisons patriarcales ni les pratiques collectives, ressenties souvent comme des contraintes, ne parviennent à maintenir le douar dans la stabilité et la permanence d'autrefois. Le fait géographique de la domiciliation l'emporte, dans la plupart des cas, sur le fait ethnique de la parenté.

Cette évolution s'aperçoit dans les faits essentiels suivants :

- La disparition de l'action contraignante de l'insécurité.
- Le passage d'un habitat léger – la hutte ou la *nwala* – à un habitat en dur.
- L'individualisation accélérée qui pousse à l'éclatement du douar.
- L'incorporation de nouveaux édifices et institutions dans l'agglomération bouleverse la morphologie originale du douar. C'est dans cette évolution que s'opère, en quelque sorte, le passage du groupement compact d'hier au cantonnement stable et dispersé de la bourgade d'aujourd'hui.

A Karia, en effet, comme dans toutes les régions de paysannerie sédentaire (Rif, Prérif, Haut Atlas, Souss, dirs, etc.), « l'habitat groupé paraît avoir été la seule forme adoptée jusqu'au premier quart du siècle, en particulier pour des raisons de sécurité » (D. Noin, 1965 : 101-108).

En effet, ces raisons sont liées à d'autres facteurs socioculturels. La sacralisation de l'espace et son caractère inviolable chez les ruraux appellent la défense contre tout ce qui est susceptible de briser l'hermétisme du monde familial. Considérant comme vertu fondamentale de la préservation de la « ḥorma », à savoir l'honneur de la vie conjugale et du groupe contre tout ce qui est étranger à la famille, ces ruraux optent pour l'entassement des maisons en fonction des liens familiaux ou matrimoniaux. Forcés de s'ouvrir sur un voisin qu'ils ne connaissent pas, gênant ou indésirable, ils contractent avec lui une alliance matrimoniale, l'adoptent « comme parent » ou comme un ami très intime pour lui imposer la protection et la

[1] La même remarque a été soulevée par Paul Pascon dans les agglomérations du Haouz de Marrakech (*cf.* 1965b : 67-77).

solidarité contre les « vicissitudes » du monde extérieur. Cette maison sans fenêtres, entourée de toutes les défenses possibles (fossés, figuiers de barbarie et une horde de chiens à demi sauvages), qu'on ouvre à son voisin dans nos milieux traditionnels, « est une promesse de protection qu'on lui propose et dont on le charge par là même » (M. Boughali, 1974 : 70).

Selon le dicton : « la protection du voisin incombe au voisin » (*âr ajjar âla jarou*), on ne peut compter que sur la protection et la bienveillance de celui à qui on s'est ouvert. Ainsi, comme dit Boughali, « l'entassement des habitations se justifie historiquement, dans la plupart des cas, par la tradition endogamique, par les manœuvres de rapprochement, par des liens matrimoniaux, de protection ou d'adoption comme parents ceux qui ne le sont guère » (*ibid. :* 62).

Or, dans la dynamique actuelle où la paix totale domine le monde rural, l'indépendance des ménages, de plus en plus nombreux, se prononce. L'ouverture des rapports familiaux sur l'univers régional, national ou international - l'Orient par le biais de l'Islam et l'Occident sous la pression de la civilisation européenne - s'impose comme un fait nouveau. Le douar défait ses frontières traditionnelles et l'habitat évolue en se dispersant.

Aujourd'hui, partout, les maisons sont séparées par des espaces non occupés (dégagement, meules, écuries, aires à dépiquer). De menus jardins, de petits vergers et plusieurs bois d'oliviers viennent s'intercaler entre elles. Sur les pentes des collines où s'installent la plupart des douars, chaque foyer dispose d'une parcelle individuelle (appelée *massaḥa* ou *mechta*) réservée à l'habitation des nouveaux ménages. Là, en bordure du douar, s'établissent donc les maisons récentes, nées dans une atmosphère de sécurité et d'individualisme agraire.

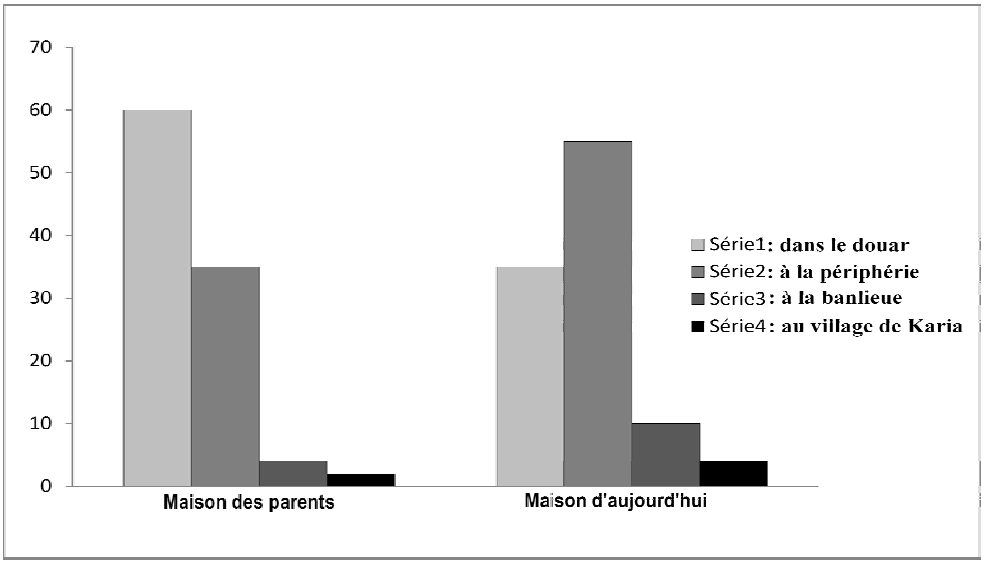


Figure 3 : **Situation de la maison entre le passé et le présent, par rapport au douar**

En somme, les données de l'enquête sur ce sujet sont très riches d'enseignements. Sur 234 chefs de foyers de 25 douars différents, 74 seulement (soit 31,6% du total) habitent aujourd'hui dans le douar. Les autres, en revanche, habitent soit à la périphérie (129 ménages, soit 55,1%), soit en banlieue (21 ménages, soit 4,2%). Autrement dit, contre 31,6% des foyers implantés à l'intérieur du douar, plus de 68% (soit 160 foyers) demeurent à l'extérieur de l'agglomération des anciens lignages. D'autre part, la situation géographique des maisons paternelles présente, comme dans la figure 3 (*supra*), une distribution beaucoup plus concentrée dans le douar. On compte 142 personnes de l'échantillon (soit plus de 60%) qui ont répondu que la maison de leurs parents se trouvaient dans le douar, alors que 92 seulement (soit 39,3%) ont la maison paternelle à la périphérie (83 foyers, soit 35,4%) ou en banlieue du douar (9 foyers, soit 3,8%), mais aucun des parents ne possédait une maison au village de Karia.

En effet, les origines de la dispersion de l'habitat ne sont guère anciennes. Les habitations groupées autrefois autour des *qasbat*-s, des *zawya*-s, des souks et des grandes maisons commencent à se disperser lors du fractionnement des terres collectives. Les grappes de chaumières des *khammès* et *âzzab*-s, fixées jadis dans les grandes exploitations latifundiaires, disparaissent sous l'effet de l'émigration ou s'éparpillent dans la région du fait de la substitution de la ferme moderne aux *âzib*-s d'autrefois. Après le départ des colons, les lotissements accordés aux ruraux ont donné naissance à un habitat souvent espacé. La dispersion des maisons est, ici, régulière car elle est due au découpage de la terre en petits lots. Le transport moderne et le commerce attirent, d'autre part, nombre de foyers en bordure des pistes et des marchés locaux.

Au cours de ces transformations, le douar n'a pu se maintenir en dehors de l'évolution générale de la campagne marocaine. L'école, le point d'eau, la baraque de l'épicier ou du marchand de tabac constituent souvent le noyau autour duquel se structure un nouvel habitat. Mais cette structuration, étant encore élémentaire, ne suffit pas à donner à la juxtaposition lâche des cellules de l'agglomération l'allure d'un authentique village.

Cependant, l'architecture grossière et la constitution traditionnelle de la maison dominent encore le caractère inachevé de la nouvelle structure du douar. Sur 250 maisons, soit 11,6%, sont faites en pierres ou en béton. Le toit en chaume est de nos jours la règle en matière de toiture. Il concerne 80% environ des maisons. La tôle, en revanche, comme innovation, couvre moins de 15% des foyers ruraux. La *nwala* en branchage d'arbre est encore la cuisine traditionnelle (*kanoun*) de 46% environ des ménages campagnards. L'appentis en chaume où se font diverses besognes ménagères et où l'on abrite le bétail, cède difficilement la place à l'écurie spécialisée pour les bêtes. Il existe encore dans 70% des maisons paysannes. Le recul du silo devant le grenier des réserves ou le hangar des stocks est, par contre, frappant ; 28% des foyers seulement emmagasinent leurs produits agricoles dans des silos.

Toutefois, à l'intérieur de la maison, la fonction spécialisée des chambres intervient timidement ; 20% ne mangent pas et ne reçoivent plus les invités dans la chambre conjugale. La *zriba*, entourée d'énormes cactus, qui sert de jardin potager, disparaît autour de 37% des demeures dont elle fut un rempart séparant l'espace domestique - l'univers de la femme - du monde des activités agricoles et de la vie publique. Par l'élimination de ces frontières, dont le caractère est souvent sacré ou mystique, la maison et, par extension le douar, tentent d'échapper à l'isolement.

4. Dynamique actuelle

Cette ouverture sur le monde extérieur déjà envahi par un espace nouveau : l'école, l'épicerie, les routes, les poteaux électriques ou téléphoniques… ne fait qu'accélérer le dynamisme du groupe et le changement dans le douar. Conflits sociaux et contradictions culturelles entre les différentes générations augmentent. D'autres éclatent entre les couches sociales de statuts ou de professions distinctes : paysans, ouvriers agricoles, émigrés, marchands, instruits et illettrés. Le groupe qui, aujourd'hui, se trouve à la frontière de deux types de sociétés se scinde en deux grandes séries divergentes : l'une prend pour moteur la rupture et le changement, l'autre postule le maintien et la conservation d'autant plus que le reniement des valeurs traditionnelles et la reconnaissance des valeurs « modernistes » s'affirment dans la tendance générale au niveau du comportement et des aspirations chez la majorité des ruraux.

Tout le monde désire actuellement approcher la route, l'école et l'hôpital du douar. D'abord, l'école commence à devenir une nécessité fondamentale dans la vie culturelle du groupe. Sur 250 personnes, 88% affirment que l'intérêt de la scolarisation est considérable (Tableau 11). Ils insistent en majorité pour que l'école soit près de chez eux. D'ailleurs, le paysan, qui veut actuellement se comparer au fonctionnaire et à l'ouvrier, choisit d'investir dans l'école pour ses fils plutôt que dans la terre tant qu'il ne dispose pas des moyens nécessaires pour l'exploiter. L'hôpital vient en second lieu. Plus de 83% des ruraux favorables aux résultats de la médecine moderne souhaitent que l'Etat leur apporte l'infirmerie ou le dispensaire à domicile. La différence entre les différentes catégories d'âge à ce propos est négligeable de telle sorte que si le taux des jeunes de 17 à 25 ans, parmi ces derniers, est très élevé (90%), celui des vieillards (72%) n'est pas moindre. Toutefois, la présence de l'administration moderne est désapprouvée par la majorité des campagnards. 60% de l'ensemble disent qu'elle provoque la dévalorisation des pouvoirs traditionnels (patriarcal des familles, et collectif de la *jmaâ*). Cependant, 90% des jeunes de moins de 25 ans soulignent l'intérêt de la proximité des bureaux administratifs du douar, manifestant par là qu'ils sont beaucoup moins attachés à l'ancien système d'autorité.

En effet, deux éléments englobent presque toutes les dimensions de la vie spirituelle du douar : la mosquée et le santon. Il s'agit de deux constructions isolées, aux mures de briques couvertes de chaume, écartées souvent à la périphérie de l'agglomération. C'est là où palpite l'humble vie religieuse et magique des familles.

L'influence persistante de ces institutions paraît surprenante alors que partout dans la région, comme dans tout le Gharb, le déclin de leur emprise sur la collectivité était sensible. Le nombre des adeptes diminuait de plus en plus. Les *ziara*-s et les tournées des chioukhs et des moqadmines s'espaçaient. Certains y renonçaient complètement, quelques uns se paraient de ce titre. Bref, le santon du douar est déconsidéré, aujourd'hui, par la plupart des habitants : 89%, selon les résultats de l'enquête. Parmi les 11% qui s'y attachent encore, aucun n'a moins de 35 ans.

Groupes d'âges	Institutions										Total
	Ecole		Hôpital		Mosquée		Administration		Santon		
	Nbr	%	Nbr	%	Nbr	%	Nbr	%	Nbr	%	
17-25	20	100	18	90	8	40	18	90	0	0	20
25-35	35	87,5	37	72	26	65	8	20	0	0	40
35-45	72	90	60	75	53	66	31	38	12	15	80
45-60	66	94	64	91	50	71	21	30	10	14	70
> à 60	27	67	29	72	33	82	16	40	6	15	40
Total	**220**	**88**	**208**	**83,1**	**170**	**68**	**94**	**37,6**	**28**	**11**	**250**

Tableau 11 : **Institutions dévolues ou souhaitées dans le douar en fonction des différentes catégories d'âge**

En revanche, la mosquée où l'initiation à l'Islam orthodoxe est une préoccupation permanente, bénéficiait d'un privilège non négligeable : 68% des habitants suggèrent qu'elle n'est pas seulement utile à l'éducation du groupe, mais qu'elle est aussi nécessaire à la vie socioculturelle du douar. Contre 82% des vieillards (plus de 60 ans) favorables à cette opinion, 60% des jeunes de moins de 25 ans restent indifférents. Par là, la mosquée tend à être désertée : seuls les vieillards y viennent dire leur prière du vendredi. La plupart des jeunes ont cessé d'accomplir leurs devoirs religieux. Envoyés de plus en plus à l'école du voisinage, les enfants commencent à abandonner l'enseignement coranique à l'âge de cinq ou six ans. Les réunions pendant le mois de ramadan et les récitations du Coran deviennent de plus en plus rares. Evolution oblige, la mosquée d'aujourd'hui tient lieu de réunion pour les fonctionnaires en tournée : cheikh, notaire, agent de mise en valeur agricole, infirmier, etc.

En somme, le douar n'est plus ce qu'il était. Son corps a démesurément grossi, les anciennes symétries lignagères se sont embrouillées. Son pourtour, où régnaient les remparts de cactus, les aires de dépiquage, le cimetière, l'esplanade pour les fêtes et les jeux, a beaucoup perdu du rôle que lui conférait le traitement des récoltes, générateur de nombre de pratiques telles que rondes funéraires, célébrations des saints et cortèges de mariage. L'évolution des signes concrets tels que l'habitat, le cadre, la morphologie du groupe, les hiérarchies et les institutions, s'affronte aux phénomènes moraux qui plongent la vie du douar. Occupé à régler ses problèmes ethniques, institutionnels et fonciers, celui-ci n'a pas su, généralement, sécréter des formes économiques et sociales nouvelles.

Situés à la frontière de deux types de société, où l'une a déjà vieilli, l'autre n'est pas encore achevée, les ruraux éprouvent en majorité un sentiment ambigu de perdition, d'égarement et d'attente qui semble très comparable à « la situation anomique du *fellaḥ* tunisien à Chebika » (J. Duvignaud, 1968a : 342-352). L'attente du changement devient alors de plus en plus aiguë. Les gens de la société s'attendent, comme le souligne J. Duvignaud à Chebika, à ce que fonctionne l'appareil des lois aussi bien dans l'agglomération du douar que dans l'unité domestique qui constitue sa base ethnique et son fondement sociologique.

Cela dit, les problèmes du douar dans les récentes transformations ne peuvent avoir leurs solutions qu'en rapport avec les solutions qui devraient être envisagées pour les autres problèmes ruraux : structures agraires, émigration, chômage, adaptation des diverses institutions modernes, limitation des inégalités sociales, etc. « L'échec de l'exemple de modernisation des douars Oulad Bourhama dans le Gharb » est un indice très révélateur (J. Le Coz, 1965 : 21-23). C'est donc l'occasion de rappeler la formule lancée il y a quarante ans par un grand connaisseur du bled marocain, J. Berque : « La modernisation rurale sera totale ou ne sera pas ».

Chapitre 4

La famille

Morgan Lewis Henry a souligné, il y a plus d'un siècle, que « la famille doit progresser en même temps que progresse la société et changer avec celle-ci, ainsi qu'elle l'a fait dans le passé. Elle est le produit du système social et reflète sa culture. » (1971 : 565). Cette thèse comporte une grande part de vérité dans les conditions actuelles de notre société.

L'évolution de la famille marocaine ou maghrébine reste liée aux transformations générales qui ont affecté la structure de la famille de type arabe ou berbère. Si dans un passé proche, la famille étendue, unité de production, de consommation et unité politique au sein de la confédération des familles était la cellule de base de la société arabo-berbère, de nos jours, la déstructuration qui a affecté l'édifice social dans son ensemble a ébranlé les structures familiales vers des changements structurels.

Ces changements sont dus pour l'essentiel au développement de l'instruction, à la facilité de déplacement due à l'amélioration des moyens de transport, à l'accroissement des activités secondaires et tertiaires, à l'extension d'une main d'œuvre salariée et à la multiplication des biens de consommation.

Associés à l'effet de l'expansion démographique, renforcée par les agents du contact socioculturel avec l'Occident, ces facteurs ont causé la perturbation de l'ancienne organisation de la famille ; son équilibre économique qui a été sérieusement compromis, son organisation du travail ébranlée et son indivision du domaine remis en cause. En somme, tous ces changements ont donné naissance à une nouvelle forme de famille. Elle est actuellement le type de famille dominant chez les populations citadines. En milieu rural, en revanche, la famille étendue est toujours présente, mais elle n'a pas pu être épargnée par le changement.

C'est en fonction de ce changement significatif, que nous pensons pouvoir, dans le présent travail, mieux cerner et comprendre l'évolution de la famille rurale à Karia. Nous nous attacherons particulièrement à saisir les formes variées du mariage, des modalités du choix des conjoints et des liens matrimoniaux consanguins. L'intérêt portera également sur le caractère des unités familiales, sur les rapports entre les sexes et les liens de parenté.

L'étude de la parenté privilégiant les structures généalogiques a souvent donné de la cohésion familiale une vision plus ou moins statique, contrairement à celles qui l'envisagent à travers la forme des groupements domestiques et familiaux. Mais la

prise en compte des rapports de parenté dans leur fonctionnement réel, aussi bien au niveau de la résidence et du mariage qu'au niveau des rapports entre les sexes, de la terminologie et de l'héritage, peut permettre une démarche dynamique[1]. Par là, il serait même possible de distinguer, selon Pierre Bourdieu, entre la parenté officielle fondée sur le principe des relations d'appellation et la parenté pratique liée directement aux échanges usuels où interviennent les relations concrètes des individus[2]. C'est dans ce sens que nous tenterons de comprendre le rapport des transformations socio-économiques actuelles avec la régression du pouvoir matériel et symbolique des parents et le recul de la famille étendue.

1. Emergence de la famille conjugale

La famille étendue de type patriarcale, basée sur l'indivision du patrimoine et qui est le modèle familial encore respecté dans le monde rural, est désignée par « âila » dans notre société arabophone. Comme en arabe classique, le terme de « âila » qui dérive du verbe *âla* signifiant « prendre en charge », désigne en arabe dialectal l'ensemble des personnes vivant à la charge d'un protecteur. Ce terme est utilisé, au Maroc, aussi bien pour désigner la famille étendue que pour signifier la famille restreinte. Il est souvent substitué chez nos campagnards par le terme « khaïma » qui signifie à la fois la tente et l'ensemble des personnes apparentées qui l'habitent. Le terme « kanoun » qui étymologiquement veut dire un four, désigne également la famille restreinte. Mais celle-ci est désignée aussi par le terme « beyt » qui, étymologiquement, signifie foyer. Dans le langage intellectuel, cependant, ce sont les deux termes « ahl » et « oussṛa » qui s'emploient le plus souvent pour dire la famille conjugale.

Mais, malgré cette multiplicité de termes attestés au Maroc pour signifier le groupement domestique, « âila » reste la désignation la plus usitée dans les régions arabophones pour signifier aussi bien la famille étendue que la famille nucléaire. Elle se situe d'après R. Desloitres et L. Derbzi, entre trois modèles théoriques de familles ; la grande famille indivise, la famille patriarcale et la famille conjugale (1963 : 50-51). La « âila » reste par là très proche de la famille agnatique étendue ; citons la patrilocalité, la parenté unilinéaire, la direction, la représentation du groupe par un chef et l'indivision du patrimoine. Le statut du père, basé sur la suprématie de sa position et le cumul de ses rôles, évoque bien la famille patriarcale. D'autre part, la « âila » est caractérisée par l'indivision des lignées et des familles conjugales qui les constituent : « par ce fait, elle est une famille agnatique différenciée » (R. Decloitres et D. Erbzi, *ibid. :* 50-51).

Quant aux significations fournies par le langage local, l'arabe dialectal, elles nous rapportent d'autres précisions. Dans un contexte général, par « âila », les paysans désignent la famille : père, mère, fils mariés vivant avec leurs parents, femme et

[1] Pour ce rappel, voir R. Cresswell (1975, T. 2 : 132-174).

[2] Voir particulièrement le chapitre 3 de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (P. Bourdieu, 1972).

enfants des fils mariés, enfants mariés. Dans des conditions exceptionnelles ou à propos d'un sujet concernant l'héritage, le mariage, les activités domestiques ou collectives, ils se servent du mot « âila » pour désigner un groupe agnatique plus vaste, composé des descendants d'un fondateur commun, arrière-grand-père ou aïeul des chefs de famille vivant. A la campagne, le terme « famila » introduit par la colonisation dans le langage populaire, n'est pas toujours synonyme de « âila ». Il exprime généralement la parenté perçue comme environnement immédiat limité au ménage composé du père et de ses fils mariés et non mariés. Il comporte des connotations semblables à celles du terme famille. Par contre, le mot « âila » évoque la lignée, la descendance, le lignage ou la maisonnée. C'est pourquoi, dans l'esprit paysan, « âila » ne signifie pas exclusivement l'ensemble de ménages vivant en commun dans une seule maison.

Ici, nous appellerons famille traditionnelle ou étendue l'ensemble des ménages vivant dans l'indivision sous un seul toit avec un père, un grand-père ou un frère aîné qui représente le chef et la haute autorité en s'occupant de la gestion, de l'éducation et des rapports avec le monde extérieur ; il contrôle la circulation des femmes, répartit les tâches entre les hommes mariés ou enfants, décide pour le mariage des filles et des garçons, représente le groupe à l'assemblée du village ou à la *jmaâ* des collectivité locales. Sa tâche se résume dans trois fonctions principales : la défense de l'intérêt collectif économique et politique des ménages, la sauvegarde de l'honneur familial par la mise en garde de l'intimité domestique et la perpétuation des rapports consanguins permettant la justification de l'identité paternelle du groupe. Dans le domaine de l'éducation, son devoir est centré particulièrement sur la transmission des valeurs et des connaissances favorables à la continuité du pouvoir patriarcal et de ses institutions dans la famille.

Ce type de pouvoir s'appuie sur trois éléments essentiels : l'âge, le sexe et la parenté. Le chef de famille doit être, d'abord, un homme et non une femme. Il est, nécessairement, choisi parmi les plus âgés des proches parents paternels ; la priorité est accordée traditionnellement au grand-père, au père et au frère aîné. Dans une famille où il n'y a que des enfants, la responsabilité est confiée à l'oncle aîné paternel.

Ces principes constituent le fondement de l'organisation familiale dans le monde rural. Ils commandent le système global de la production, de la division du travail et des rapports entre les sexes, sur lesquels se définit même le statut ou la position sociale de la famille. La famille la plus respectée socialement est celle qui appartient au clan le plus ancien et le lignage le plus étendu. Les ménages dont les ancêtres ou la descendance paternelle sont méconnus, ne bénéficient, par contre, d'aucune considération ; ils sont ainsi, des déracinés et des marginaux. Le nombre de couples et de personnes de sexe masculin dans la famille présente aussi un caractère prestigieux ; il est perçu généralement comme un signe de puissance. Cette conception découle de l'idée à ce que la force du groupe dans la collectivité dépend principalement du nombre des hommes qui le composent. La survivance de cette attitude dans quelques villages est révélatrice de la persistance de certaines

formes de la société tribale où les hommes représentaient non seulement un capital économique fondamental, mais aussi une force politique et sociale.

C'est dans ce contexte que l'on doit comprendre que la solidarité familiale et le privilège accordé aux rapports de parenté ne sont pas nés du hasard et que le recours à l'endogamie et à la polygamie dans la famille traditionnelle n'est pas une simple coïncidence.

La famille étendue ne semble pas avoir subi des transformations notables pendant la colonisation, puisque les bases de l'organisation sociale ont été seulement effleurées. C'est au cours des années de l'Indépendance qu'elle a commencé, effectivement, à subir des bouleversements significatifs affectant l'ensemble de sa structure. Elle a été sérieusement compromise par l'exode rural. Privée d'une partie de ses jeunes, la « âila » s'est affaiblie et l'autorité de son chef s'est relâchée sur ceux qui se sont éloignés. Les retours périodiques des émigrés, des étudiants, des fonctionnaires (enseignants, infirmiers…) et des militaires pendant les vacances ou les jours de fêtes, donnent l'occasion à ceux-ci d'introduire dans le milieu familial quelques ferments de modernisme. En somme, tout semble changer dans ce type de famille traditionnelle et rien ne nous empêche de conclure qu'il est certain qu'elle perd de plus en plus de terrain en faveur de la famille conjugale.

En effet, plusieurs études attestent la prédominance du type de famille conjugale ou nucléaire par rapport aux autres formes de familles traditionnelles dans des périodes et des régions différentes au Maroc. Ces études distinguent trois formes de familles étendues : la forme courante comprend les parents et les fils mariés, la famille polygame et la famille composée de deux ou trois frères mariés vivant sous le même toit avec leurs femmes et leurs fils mariés ou célibataires.

D'abord, dans les milieux citadins, les résultats de l'enquête menée en 1955, à Casablanca, par Anne-Marie Baron, attestent que les familles composées d'un seul couple et au maximum de quelques enfants célibataires concernent 40% des classes riches, 48% des classes moyennes et 50% de la classe prolétaire (*in* C. F.1. N, 1955, n° 1 : 31). Plus tard, vers 1975, dans une étude réalisée par Abdelwahed Radi (1977 : 14), ces familles conjugales atteignent 64% de l'effectif total des 69000 foyers.

Quant au milieu rural, au nord du pays, Naïma Snoussi (1984 : 270), pour la région de Beni Boufrah, avance un pourcentage très proche de celui de D. M. Hart[1], à savoir 48% pour Beni Boufrah et 48% pour les Ait Wryaghel.

Ces données récoltées dans des régions rifaines plus ou moins proches des milieux prérifains concordent néanmoins avec les résultats de notre enquête à Karia. Selon la typologie suivante, visualisée dans le tableau 12, la famille conjugale atteint 42% de l'effectif, soit 96 sur 230 familles interrogées.

[1] L'auteur est cité par Naïma Snoussi : David Montgmery Hart, « The Ait Waryaghel of the marrocan Rif : An Ethnography History », Arizona Press, 1976.

Catégories de familles	**Effectif**	**%**
-Famille conjugale.	96	42
- Famille étendue, (type 1) : couple + enfants non mariés + père et mère.	61	26,5
- Famille étendue, (type 2) : couple + enfants mariés + père et mère.	19	8,2
- Famille fraternelle : couple + frères mariés ou sœurs + enfants mariés ou célibataires.	29	12,6
- Famille polygame non étendue (un homme épousant deux femmes + enfants).	21	9
- Famille polygame étendue (deux hommes polygames de lignée agnatique commune).	4	1,7
Total	**230**	**100**

Tableau 12 : **Catégories de familles**

Cependant, la famille étendue dans ses trois formes soulignées plus haut, représente seulement 58,2% de l'ensemble, soit 143 sur 230 familles. Parmi les formes les plus fréquentes, il y a le type de famille où les parents cohabitent avec un couple qui vit sous le même toit avec des enfants mariés ou célibataires. Ce type de famille est très courant dans la région. Il représente les 3/5 des familles étendues et 34,8% de l'ensemble. En deuxième lieu, il y a la famille fraternelle. Elle est composée d'un couple vivant avec un ou plusieurs frères et sœurs et des enfants mariés ou célibataires. Ce type représente le 1/5 des familles étendues, mais seulement 12,6% de l'ensemble des familles enquêtées. A Beni Boufrah, N. Snoussi l'évalue à 8%. Enfin, la famille polygame, qui consiste en ce qu'un homme ou deux qui sont des parents agnatiques, mais non frères, soient mariés avec plus d'une femme et vivent avec leurs fils mariés ou enfants, connaît actuellement un recul très sensible. Elle ne concerne que 10,7% du total des familles interrogées. En résumé, les familles étendues se dégradent corrélativement à la déstructuration du système patriarcal et collectif qui régit généralement les lois de l'organisation du groupe familial dans la société traditionnelle.

Ainsi, la famille conjugale se crée à la suite du décès des parents du mari et du départ de ses frères et sœurs (il s'agit là dans la plupart des cas d'un fils aîné) ou à la suite du départ du fils de chez ses parents.

Ces scissions sont, en effet, provoquées ou renforcées, dans la plupart des cas, par des facteurs culturels et économiques. Le refus de l'autorité des anciens croît corrélativement à l'effondrement des valeurs symboliques d'honneur et de prestige qu'on accordait jadis à la grande maison domestique. D'autre part, la fréquence des ruptures d'indivision croît corrélativement à la généralisation des échanges monétaires et à la diffusion de l'esprit de calcul, des intérêts économiques (au sens étroit) en particulier ceux qui touchent à la consommation. On le verra par ces quelques témoignages : « je ne veux pas rester avec mon père qui, jusqu'à nos jours, me traite comme un enfant devant ma femme, mes fils et mes belles-filles », évoque un ouvrier agricole. « Moi, dit un épicier du douar, j'ai quitté mes parents parce

que je ne me suis jamais senti libre avec eux. Je fumais en cachette, je ne pouvais pas m'attarder la nuit chez quelqu'un comme je ne pouvais ni inviter mes copains à la maison ni écouter librement tous les disques de musique que j'ai achetés à la ville". Un autre jeune marié du douar avance : « Si on veut cuisiner avec un butagaz, il faut être quatre dans la famille. Si on veut vivre à vingt, il faut accepter d'aller chercher du bois, de le couper, de le déterrer, il faut accepter le *kanoun*, la fumée, sa saleté ».

En somme, la plupart des jeunes couples se proclament aujourd'hui différents de leurs parents et aînés dans le monde rural. Ils refusent leur autorité sociale ainsi que leur pouvoir économique à mesure qu'ils tendent à percevoir autrement l'essence de la vie conjugale, les rapports dans la société et le monde économique. Nombreux sont ceux qui ne cessent de dénigrer la vie paysanne avec ce qu'elle a d'austère et frugal. Ils s'attachent de plus en plus à la constitution d'un capital matériel propre et estiment, en majorité, consacrer le profit de leur travail à des biens de consommation plutôt qu'à des biens symboliques capables d'assurer le prestige ou le rayonnement de la famille.

Aussi, les crises paysannes, qui engendrent souvent l'affaiblissement des pouvoirs sociaux et économiques des foyers pauvres en particulier, contribuent-elles considérablement à la fusion du groupe domestique. C'est ce qu'attestent, d'ailleurs, les résultats de l'enquête. Effectivement, comme dans le tableau 13, le groupe de personnes qui ont abandonné le ménage de leurs parents juste après le mariage est beaucoup plus important chez les paysans pauvres dont la propriété est inférieure à 5 ha que chez les catégories de paysans moyens (5 à 20 ha) ou aisés (plus de 20 ha). Il équivaut à 35,5% chez les pauvres avec 48 cas sur 135, dix points moins important 25,6% dans la deuxième catégorie avec 20 cas seulement sur 78, mais il est très négligeable dans la troisième : 5,8% car parmi 17 grands propriétaires, nous avons trouvé un seul cas. Donc, si l'importance de la propriété familiale pousse plusieurs garçons à s'établir avec des parents riches, l'insuffisance de patrimoine et le manque d'emploi les obligent, en revanche, à renoncer à l'unité familiale pour s'établir là où ils trouvent un travail stable et bien payé.

Taille de propriété en hectare	**Personnes ayant cohabité avec des parents**				**Total**
	Avant le mariage seulement		**Avant et après le mariage**		
	Effectif	%	Effectif	%	
De 0 à 5	48	35,5	87	64,4	135
5 à 20	20	25,6	58	74,3	78
Plus de 20	1	5,8	16	94,1	17
Total	**69**	**30**	**161**	**70**	**230**

Tableau 13 : **Personnes ayant cohabité avec les parents avant et après le mariage en fonction de la variable propriété foncière**

Ces conditions d'exode ou d'émigration leur permettent, et dans la plupart des cas, de se marier en dehors de la parenté et de la tribu d'origine. Mais, en général, qu'elle soit de familles pauvres, moyennes ou riches, la majorité des jeunes couples ne renonce à la vie collective des parents qu'après le mariage. Parmi les 161 maris qui sont restés en ménage commun avec leurs parents après le mariage, 52 ont actuellement des ménages indépendants. Par conséquent, sur l'effectif de 230 chefs de foyers, 121, soit 52,6% (69 cas avant le mariage, plus 52 après le mariage), vivent loin du groupe domestique.

Mais que dira-t-on de l'effet de ces scissions sur les rapports de parenté ? Comme nous le révèlent les données précédentes, la scission est un acte qui comporte l'opposition explicite à la plupart des projets familiaux collectifs dominés généralement par les stratégies matérielles et symboliques des parents. Le refus de la cohabitation avec ces derniers implique, d'emblée, le rejet de tout ce qui relève de la cohésion qui, au fait, représente l'intérêt supérieur du groupe. Si les parents la considèrent ainsi, c'est parce qu'elle leur permet de sauvegarder leur autorité dans la famille et d'exercer efficacement leur pouvoir sur l'ensemble des ménages unis. Alors que c'est pour fuir cette autorité même que le jeune marié décide de quitter son groupe domestique ; laquelle représente pour lui un danger qui menace sa liberté et ses ambitions personnelles, d'autant plus qu'elle limite le domaine de ses actions et de ses projets individuels. Par contre, le père voit en l'unité familiale, la fidélité aux liens paternels, l'honneur au groupe et le prestige du lignage. S'il s'attache d'une manière acharnée à ces valeurs culturelles et idéologiques, c'est parce qu'il en tire profit : un pouvoir économique et une influence sociale surtout. Ainsi, fait-il souvent appel à des moyens multiples de pression pour imposer à ses fils indépendants la vie en commun. L'échec d'une telle opération très courante dans la région ne fait que renforcer les tensions entre eux et multiplier les conflits familiaux ; car le jeune indépendant peut aisément trouver des alliés de sa génération - dans la famille même - qui le défendent et le soutiennent. Mais ces conflits s'avèrent souvent sans effet, sous l'emprise de nombre de valeurs sociales et morales valorisant les relations de sang. C'est ainsi que la plupart des scissions n'engendrent aucunement la mise en cause de la totalité des liens familiaux et des rapports de parenté. Car il est encore presque de règle que le jeune marié continue, après sa sortie du groupe à manifester sa solidarité matérielle et morale avec ses proches dans la famille ; il préfère - s'il est ouvrier - travailler dans la propriété familiale, rend service à l'un des parents en cas de besoin, n'hésite pas à aider un frère, une sœur ou un neveu en difficulté ; il se permet même d'intervenir dans les opérations matrimoniales et participer régulièrement aux fêtes et aux cérémonies familiales. Il arrive aussi que, après la mort du père, des frères gardent en commun tout le patrimoine familial en l'exploitant collective-ment ; l'aîné s'occupe de la mère, des sœurs divorcées et des frères et sœurs célibataires ; les autres constituent des ménages indépendants mais exploitent collectivement sous l'ordre de celui-ci, la propriété de leurs parents. Ici les rapports de parenté ne sont pas tous bouleversés, puisque le frère aîné s'est substitué délicatement à son père. Mais au niveau de l'unité familiale, la cohésion du groupe semble profondément affectée ?

D'où l'on peut souligner le fait suivant : pendant que l'organisation familiale ne cesse d'évoluer, les liens de consanguinité se montrent passifs au changement et les rapports de parenté qui les régissent persistent et se maintiennent ? Fait qui semble justifier, en grande partie, les conclusions de L. Morgan et F. Engels sur ce point[1].

L'essentiel à saisir de ce que nous avons avancé, est que si la structure de la famille marocaine d'aujourd'hui accuse, partout (d'après les enquêtes qu'on a évoquées), une large prédominance de la famille conjugale, pour notre région, cette prédominance est un fait. Cependant, il ne s'agit que d'une phase d'un cycle familial qui n'a pas encore atteint l'étape finale.

2. Régression des mariages consanguins

Parmi les éléments qui freinent certainement l'évolution de la famille, le mariage consanguin. La tradition à Karia, comme partout au Maroc, fait que le mariage avec une parente très proche appartenant à sa propre lignée soit considéré comme le mariage idéal. Elle est probablement liée à deux principes sociopolitiques anciens : « la cohésion du groupe agnatique et la noblesse du lignage » (G. Tillion, 1966 : 25). Le premier valorise la puissance de la tribu, l'autre légitime le pouvoir qui résulte de cette puissance car le mariage endogamique empêche les lignages étrangers de mélanger le sang du groupe et de posséder un terrain à l'intérieur du finage matrimonial. Par conséquent, il faut « garder toutes les filles de la famille pour les garçons de la famille » pourvu que le territoire tribal ou villageois reste intact et la cohésion du groupe soit sauvegardée. Ici, la « nécessité de l'échange », selon l'expression de C. Lévi-Strauss, ne doit exister qu'à l'intérieur du groupe des agnats (1967 : 548 et suivantes).

Chez nos familles paysannes traditionnelles cet échange s'opère en fonction de deux objectifs fondamentaux indissociables : la cohésion du groupe et le maintien des rapports de parenté. Ce n'est pas un hasard qu'il soit l'un des traits les plus caractéristiques du système de parenté arabo-musulman, le mariage avec la fille de l'oncle paternel, « bent el âmm ». La majorité des chercheurs qui ont enquêté dans les pays du monde arabe, s'accordent sur ce fait. Chakir Mustafa compte au sud de l'Iraq, sur 100 mariages, 38 unions avec la fille de l'oncle paternel[2]. J. Berque observe dans un gros bourg du Delta égyptien, les mêmes pratiques associées à de multiples traits de solidarité agnatique (1957 : 21-35). Jean Cuisenier qui distingue entre le sens strict et le sens élargi du terme oncle paternel, rencontre, chez les Oulad Arfa en Tunisie, 21% dans le premier cas concernant uniquement l'oncle paternel proprement dit et 36% des alliances entre les différents types de cousins : oncle paternel, grand oncle paternel, arrière grand oncle (1962, T. 2 : 7). A Karia, parmi les 100 mariages endogamiques, soit 43%, on compte 57 alliances entre cousins parallèles (soit 25%) sur l'effectif total de 232 cas. Dans la région, la culture orale est riche de proverbes et dictons favorables à ce type de rapports consanguins.

[1] Voir pour ce rappel F. Engels (1975 : 139).

[2] Chakir Mustafa Salem : *Al-chibaych*, Bagdad, 1956, cité par J. Cuisenier (1962 : 5).

« Celui qui épouse la fille du frère de son père, célèbre la fête avec un mouton de son troupeau » (*likhad bent âmmou âyed min ghanmou*). « Celui qui veut débarrasser le fumier des autres, n'a qu'à débarrasser le sien » (*Lyerfed zebalat nnas yerfed diyalou*).

Ce mariage préférentiel observé aujourd'hui un peu partout dans le monde arabe, qui serait - selon nombre de chercheurs - d'origine préhistorique, porte chez nos autochtones des traits et des règles qui ne vérifient que partiellement certaines hypothèses élaborées de données recueillies dans des régions maghrébines et arabes. La plupart de ces hypothèses, déjà critiquées, en particulier par J. Chelhod, « oscillent entre deux pôles : l'économie et la politique ». Quelques unes montrent que ce type de mariage permet « d'éviter les sorties des capitaux afin de préserver l'héritage familial ». D'autres le considèrent comme un moyen « de capter les gendres en vue de renforcer le pouvoir personnel du beau-père » (1965, T. 5 : 115-116). D'autres encore, expliquent qu'il est « favorable au renforcement des lignées… » et à la création « des unités relativement fermées sur elles-mêmes » (J. Cuisenier, 1962, T. 1 : 6). La cohésion sociale de l'ensemble menacée par la division cellulaire, est sauvée par opposition au-dehors et par appel à l'unité généalogique. Toutes ces hypothèses, enfin, semblent renoncer à toute étude globale de la société permettent la saisie des relations causales qui existent entre la structure sociale et les fonctions du mariage endogamique. Ici, nous ne voulons ni les exposer en détail, ni les critiquer ou montrer leurs lacunes méthodologiques, nous allons simplement essayer de les affronter aux données de notre société locale.

D'abord, elles s'appuient toutes sur le fait que le droit reconnu par les coutumes au fils de l'oncle paternel est exorbitant ; il lui accorde une mainmise presque globale sur sa cousine en lui permettant même de contraindre son oncle par la force. A Karia, rien n'existe de tout cela. On considère comme union idéale le mariage avec la cousine parallèle, mais on n'accorde aucun pouvoir sur elle au fils de l'oncle paternel. Le droit attribué à ce dernier dépend totalement de la volonté de son oncle. Il est souvent représenté comme une sorte de pression morale et non comme une obligation ou une loi sociale.

La théorie selon laquelle l'union avec la cousine parallèle est un moyen de maintenir les richesses entre les agnats fait appel à d'autres facteurs, tels que les règles de la transmission des liens et des échanges matrimoniaux. J. Cuisenier, l'un des défenseurs de cette hypothèse, souligne, à ce propos, que « les lignées cherchent… en demandant au neveu un droit sur la fille de l'oncle paternel, à maintenir entre agnats des richesses qui, si ceux-ci se marient avec des femmes d'autres lignées, devraient être cédées en contrepartie des épouses qu'ils en recevaient » (1962, T. 2 : 103). Ici, l'auteur, en insistant un peu sur la valeur des capitaux versés sous forme de dote aux femmes des autres agnats, oublie que celles-ci héritent, à leur tour, une propriété souvent importante qu'elles associent à celle de leurs maris. Situation à laquelle aspirent généralement les époux issus de lignages pauvres. « Il n'y a pas mieux qu'une bonne récolte ou un héritage », dit un adage local (*ma kayen ma ḥsen min ḥarta oula wertha*).

Ceci étant, le mariage entre cousins parallèles, qui ne semble profitable qu'aux lignages riches, demeure en effet un moyen d'appauvrissement et de déséquilibre pour les lignages pauvres. Car il serait une illusion de croire que la dote versée pour la fille de l'oncle - généralement plus faible que celle versée à une femme d'autres lignées - permette d'assurer à ces derniers l'équilibre, dont parlait l'auteur, ou une stabilité économique. En fait, ce type de pratique ne constitue pas une règle générale chez tous les paysans. De même, il est rare de trouver, à Karia comme partout au Maroc, un oncle paternel qui cède gratuitement sa fille au fils de son frère.

En effet, les avantages économiques et politiques ne sont pas toujours recherchés par l'unique moyen du mariage avec la cousine parallèle. Comme nous l'avons bien remarqué dans la région, aucun lignage n'accepte, pour des raisons stratégiques, de rester enfermé sur lui-même. Ceci souvent pour compenser l'équilibre interne par l'équilibre externe suscité par les besoins de la vie quotidienne. Pour un lignage pauvre ou modeste qui n'a pas de richesses à conserver par le moyen d'un mariage endogamique, le besoin d'établir des rapports matrimoniaux avec des lignages riches ou utiles socialement s'impose comme une nécessité. Comme on le constate dans plusieurs villages, par ce type d'alliance l'époux pauvre devient non seulement maître d'une propriété importante que sa femme hérite de ses parents, mais aussi très respecté puisqu'il bénéficie en même temps du soutien politique et moral de ses gendres. Les lignages aisés aussi n'hésitent pas à faire de même, quand ils veulent multiplier leurs alliés ou étendre leur influence ; seulement chez eux, les intérêts politiques dominent souvent les besoins économiques qui préoccupent davantage les lignées de statut inférieur. Tout cela montre, en quelque sorte, que l'exogamie dans la société tribale n'avait pas toujours des fonctions qui s'opposent radicalement à celles de l'endogamie. La coexistence des alliances endogamiques et exogamiques dans le même lignage, parfois, est représenté dans la pensée paysanne, souvent ainsi : dans la même famille l'un doit se marier dans le sens de l'endogamie pour maintenir au groupe sa consistance, l'autre dans le sens de l'exogamie pour donner au groupe des alliances.

Si l'union avec la cousine parallèle est représentée traditionnellement comme une pratique idéale, c'est parce qu'elle répond aux besoins primaires de la communauté agnatique de laquelle elle émane naturellement. Sa fonction n'est pas exclusivement politique, comme le croient certains auteurs ; elle est plutôt économique et sociale. Elle permet la reproduction des rapports de parenté, la conservation des liens de consanguinité et contribue foncièrement au maintien de l'unité du groupe et à la stabilité du lignage. L'analyse exhaustive de ce point, qui peut bien nous éloigner de l'essentiel dans cet exposé, mérite une étude à part. Ici, nous devons rappeler que les fluctuations constatées dans les mariages préférentiels et endogamiques ne sont pas récentes à Karia ; elles remontent aux premières transformations socio-économiques et politiques provoquées par l'emprise des institutions makhzaniennes au XIXème siècle.

Il semble que ces institutions établies par le pouvoir central avaient fini par mettre en cause les anciennes solidarités tribales basées sur la cohésion des lignages et les liens du sang. Dès lors, une sédentarisation définitive s'est substituée au semi-nomadisme dominant au XVIIème siècle. Le clan a cessé d'être la cellule de base de la vie sociale avec l'établissement du système guich. La colonisation, au cours de la première partie de notre ère, n'a fait que renforcer ce processus par l'introduction d'un nouveau système de production, d'échange et de communication.

En somme, l'attitude privilégiée à l'endogamie, la famille l'avait acquise dans un monde où les conditions d'existence étaient difficiles de telle sorte qu'il était nécessaire de développer les mécanismes de défense qui permettaient au groupe de résister aux vicissitudes du monde extérieur.

Avec les conditions nouvelles de sécurité politique et de « prospérité » qui ont accompagné, dès l'aube de l'Indépendance, la famille cesse de plus en plus d'être le cadre unique et irremplaçable pour l'application des règles de la solidarité économique parentale et ethnique. Cependant, l'idéologie des acteurs sociaux élabore plusieurs proverbes défavorables au mariage consanguin. En voici quelques uns : « Le frère de ton père t'aveugle et le frère de ta mère te ruinera », (*âmmek yaâmik ou khalek yakhlik*) ; « Tiens-toi loin de ton sang qu'il ne t'éclabousse », (*baâd min demmek la yeṭlik*). La même tendance est affirmée par les résultats de l'enquête.

Dans le tableau 14, le groupe de personnes endogames (43% de l'effectif total) est nettement inférieur à celui des époux n'ayant jamais contracté un mariage consanguin, ceux-ci représentent 57%, soit 132 sur 232 personnes interrogées au total. Ce qui est remarquable dans ce tableau, c'est que la fréquence du mariage consanguin augmente ou diminue corrélativement avec l'âge des interlocuteurs.

Catégories d'âges	**Personnes ayant au moins une partenaire de la famille**		**Personnes qui n'ont jamais contracté un mariage consanguin**		**Total**
	Effectif	%	Effectif	%	
17 - 25	0	-	2	100	2
25 - 35	12	30,30	28	70	40
35- 45	34	42,5	46	57,5	80
45 - 60	32	45,5	38	54,2	70
plus de 60	22	55	18	45	40
Total	**100**	**43**	**132**	**57**	**232**

Tableau 14 : **Mariages consanguins et non consanguins**

Dans la catégorie des personnes âgées de 25 à 35 ans, 30% (soit 12 cas) ont effectué un mariage endogamique, parmi les personnes âgées de plus de 60 ans, 55% (soit 22 cas sur 40) ont contracté un mariage consanguin et 45% seulement ont choisi des époux à l'extérieur de la famille.

Tout cela signifie que la majorité des jeunes couples préfèrent sortir du vieux carcan des solidarités familiales et ethniques. Ceci avec le désir, comme ils l'ont toujours évoqué, de fuir l'autorité du père et les disputes des familles, d'éviter les conflits avec les frères et de surmonter les contraintes de reconnaissance et de dépendance à l'égard des aînés. Cela dit, au développement de l'esprit néanmoins libre et indépendant chez les générations d'aujourd'hui, s'ajoutent d'autres causes importantes provoquant la régression du mariage consanguin. Les facilités de déplacement ont beaucoup élargi le cercle des gens qui se connaissent. Les guerres tribales et les vendettas qui exigent nécessairement le mariage dans la parenté pour la question de sécurité et de confiance ont totalement disparu. Ainsi, du fait que la dote est actuellement payée en argent dont tous les jeunes salariés peuvent disposer, il n'est plus question d'aller chercher un mariage consanguin en échange d'une dote symbolique ou en produits.

Il en va de même pour le mariage plural, à savoir le mariage polygame et le mariage successif. Cette pratique qui consistait à produire le plus d'hommes possibles et le plus vite possible (par la précocité du mariage) afin d'élargir le cercle du groupe familial, était souvent conçue comme un signe de richesse et de puissance au niveau du groupe domestique car, pour des raisons de sécurité et de défense, les hommes n'étaient pas seulement considérés comme force de travail, mais aussi comme force politique et symbolique « voire un capital social pour le groupe et le chef qui le représente » (P. Bourdieu, 1972 : 120).

C'était, en effet, la raison profonde qui a toujours incité les gens d'autrefois à multiplier les mariages et les épouses au foyer.

Toutefois, dans les conditions nouvelles - politiques et sociales - seule une petite minorité continue à contracter un mariage plural. Comme dans le tableau 15, le pourcentage du mariage successif est sensiblement inférieur à la moyenne des personnes interrogées : 40,5% de l'effectif, soit 94 cas sur 232. On doit noter aussi que ce type de mariage est pratiqué beaucoup plus par les hommes que par les femmes. Il est également beaucoup plus pratiqué par les vieux (60% parmi les personnes âgées de plus de 60 ans) que par les jeunes : 16,6%seulement parmi les personnes âgées de moins de 35 ans.

Le même cas pour le mariage polygame, le total des polygames représente 9,9% de l'effectif, et aucun des jeunes de moins de 25 ans n'a épousé plus d'une seule femme (Tableau 16). D'autre part, les époux dont l'âge supérieur à 45 ans s'attachent beaucoup plus - avec une moyenne qui varie entre 12 et 15% - aux attitudes polygames que les personnes d'âge inférieur à 45 ans : 8,7% seulement.

Catégories d'âges	Ayant épousé successivement plus d'une femme		N'ayant pas épousé successivement plus d'une femme		Total
	Nbre.	%	Nbre.	%	
17- 35	7	16,6	35	83,4	42
35-45	27	33,7	53	66,3	80
45-60	36	51,4	34	48,6	70
Plus de 60	24	60	16	40	40
Total	**94**	**40,5**	**138**	**59,5**	**232**

Tableau 15 : **Répartition des personnes ayant épousé successivement plus d'une femme en fonction de la variable âge**

Catégories	Personnes polygames		Personnes non polygames		Total
	Nbre,	%	Nbre,	%	
17-35	0	0	42	100	42
35-45	7	8,7	73	91,3	80
45-60	11	15,7	59	84,3	70
Plus de 60	5	12,5	35	87,5	40
Total	**23**	**9,9**	**209**	**90,1**	**232**

Tableau 16 : **Catégories de personnes polygames**

Il faut noter encore que le mariage par « ajout » n'existe actuellement que dans les douars les plus éloignés des routes, des marchés et des centres urbains régionaux. Il s'agit de deux sœurs qui se marient avec deux frères, l'une s'ajoute à l'autre. L'héritage des veuves comme forme de mariage a également une présence très insignifiante. C'est un mariage qui consiste à épouser la femme d'un frère décédé. Par conséquent, toutes ces formes de mariage ne peuvent être, à notre avis, des unions matrimoniales « préférentielles » ou « privilégiées », pour la simple raison qu'elles ne sont que très rarement pratiquées.

3. Choix de la partenaire et nouveaux rapports avec les parents

A la désagrégation continue des formes traditionnelles de mariage se conjuguent la naissance de nouvelles conceptions concernant la fonction du ménage, à savoir la liberté de choix dans le mariage, les rapports à l'intérieur du foyer et particulièrement avec les parents.

La liberté du choix de la partenaire dans le monde rural d'aujourd'hui fait l'objet d'un thème fondamental qui tourmente les parents et hante l'esprit et l'imagination d'adolescents et adolescentes. Le père défend inlassablement l'absence de cette liberté en ayant recours à l'idéologie de la culture traditionnelle (mœurs, coutumes et rites religieux) pour renforcer son pouvoir de tyran sur lequel s'érige l'organisation de la famille patriarcale. Afin que cet acquis de la société moderne leur soit reconnu au grand jour, les jeunes, filles et garçons, mieux armés techniquement et psychologiquement, s'acharnent dans une lutte contre leurs aînés. Les répercussions de ces affrontements sur la grande maison parentale sont par conséquent très graves.

Dans ce contexte, le mariage se révèle comme un indice des systèmes d'intérêts et des rapports de force qui prévalent dans un groupe familial. Ces intérêts et ces rapports, marqués par les enjeux économiques et sociaux de la vie courante, ont une influence directe sur les formes de l'organisation familiale. Ils sont conçus et définis en fonction de deux logiques presque opposées : l'une répond à l'idée du ménage, l'autre revoie aux connotations traditionnelles du mot famille. Dans la première, la famille domestique porte davantage les marques d'un système d'intérêts personnels orientés vers l'aménagement des conditions matérielles et affectives du couple. En revanche, dans la famille que nous appelons lignagère ou étendue, les stratégies matrimoniales sont orientées vers sa cohésion, son influence et vers toutes sortes de successions. L'honneur du nom, la fidélité aux valeurs et l'exemplarité des traditions sont autant de moyens pour la promouvoir. Dans cette perspective, les intérêts varient selon la qualité plutôt matérielle ou plutôt symbolique des patrimoines à transmettre. Les défenseurs de cette intégration médiate sont les vieillards et les chefs de familles portés à concentrer les atouts dont dépend leur influence en réunissant le plus grand nombre de dépendants sous leur nom.

Ces deux systèmes d'intérêts coexistent actuellement dans chaque unité familiale. C'est généralement en fonction desquels que le choix des conjoints, par exemple, est établi. Le père ne désire marier son fils avec la fille de son frère que pour garantir la continuité de son pouvoir et maintenir la cohésion du groupe. D'abord, pour la fille, il serait difficile de refuser l'autorité d'un oncle qu'elle considère traditionnellement comme un second père. Le fils aussi se trouve, cependant, incapable de manifester son mécontentement ou son indépendance devant deux alliés solidaires et respectables dans son groupe. La solidarité du père et de l'oncle, auxquels s'associent plusieurs membres du lignage, ne fait que renforcer la soumission des jeunes mariés à l'autorité paternelle en les obligeant de se dissoudre dans le groupe qui, seul, est en droit de décider leur sort. De telles conditions permettent au père non seulement d'augmenter le nombre de ses alliés, mais aussi de réunir plus de dépendants sous son nom.

Le père peut parvenir aux mêmes objectifs dans la majorité des autres types de mariages endogamiques. S'il choisit une alliance, il ne désigne en fait qu'une famille, une maison ou un nom. Il évite toute compromission ou alliance qui ne pourrait diminuer son crédit social dans la collectivité ou entacher l'honneur de son nom. Pour négocier un choix à l'extérieur, il est condamné à recourir à des intermédiaires capables de circuler et d'examiner les possibilités dans le monde des femmes. La mère est l'un de ces intermédiaires, le plus souvent mobilisé. Beaucoup plus familiarisée aux transactions familiales, elle aussi agit pour son propre compte, jusqu'à la satisfaction de ses propres critères de sélection. Toutes ces entremises et interventions familiales entraînent, enfin, le jeune couple dans un engrenage semblable à celui des mariages forcés.

Toutefois, la liberté de choix dans le mariage est un principe que défend la majorité des pères évolués et revendique l'ensemble de la jeunesse. Les revendications de ces jeunes s'élaborent de deux façons : d'abord sous forme de critiques souvent

véhémentes de la plupart des pratiques paternalistes ou interventionnistes au niveau des idées, puis sous forme d'oppositions, de contestations ou de révoltes contre les parents au niveau de la pratique.

Quelques critiques significatives peuvent être résumées dans les réflexions suivantes : « Le mariage doit être élaboré par les deux intéressés… Celle qui partage avec moi les douleurs et les joies de la vie devra me dire franchement son propre avis », dit un lycéen (du village centre). « On doit choisir spontanément, de plein gré, ce qui peut nous convenir », avance un jeune militaire. « Le problème qui remue le plus, profond de notre être est le retour à la mentalité des anciens qui se marient sans connaître ce que c'est que l'amour et optent, par conséquent, pour le mariage imposé », évoque des ouvriers agricoles. « Lorsqu'on aime un garçon et que l'on désire se fiancer, pourquoi le père s'oppose-t-il à cette union et dit que la fille ne peut pas avoir d'avis opposé à celui de son père », déclare l'institutrice d'une école construite par le grand notable du douar. Elle ajoute : « L'autorité de celui-ci est souvent fortifiée par la mère qui ne veut pas écouter la fille ». Cela dit, les critiques portent souvent sur l'interventionnisme parental, sur l'interdiction de l'interconnaissance préalable qui doit substituer le contact établi selon la tradition par la mère ou quelqu'un d'autre de la famille.

Les étudiants et les fonctionnaires, dans leurs critiques, touchent même aux valeurs idéales de l'épouse traditionnelle comme la pudeur, la vertu, la sagesse, la claustration et la compétence en matière de gestion et de cuisine dans la maison : « L'introduction de l'enseignement moderne (école et lycée…) dans la campagne qui a contribué au réveil de la personnalité des jeunes générations (A. Demersman, 1967 : 39-54). A propos de la liberté de choix du conjoint, l'enquête nous apprend (Tableau 17) que l'antique et souveraine mainmise des parents sur les enfants (à laquelle ils continuent à tant tenir) est repoussée à de très fortes majorités chez les jeunes de moins de 27 ans. Les minorités d'assentiments atteignent tout de même 20%. On met en avance la primauté de l'amour et du bonheur individuel. Ce qui manifeste, à l'évidence, le rejet de la conception patriarcale du mariage et confirme l'émergence de la valeur « individu ».

Groupe d'âges	**Le choix du conjoint est libre**		**Le choix du conjoint dépend de l'avis des parents**		**Total**
	Nbre.	%	Nbre.	%	
17-25	16	80	4	20	20
25-35	22	56,5	17	43,5	39
35-45	26	43,6	49	65,3	75
45-60	22	32,3	46	76,6	68
Plus de 60	12	31,5	26	68,4	38
Total	**98**	**41**	**142**	**59,1**	**240**

Tableau 17 : **Le choix du conjoint en fonction de la variable âge**

Par ailleurs, le choix imposé du conjoint n'est admis que par 43,5% des personnes âgées de 25 à 35 ans. Ce qui montre que la majorité d'entre elles s'attachent aux valeurs nouvelles, à savoir l'amour dans le mariage et la liberté individuelle du garçon. Par contre, la majorité des parents (de 65,3 à 68%), dont l'âge dépasse 35 ans, refusent au garçon le droit de choisir librement sa fiancée. Il importe de noter aussi que, parmi la plupart des parents qui admettent cette liberté pour le garçon, ne la tolèrent pas au même degré chez la fille.

Une question s'impose. Que se passe-t-il si les parents demeurent opposés au jeune sur le choix du conjoint « malgré les efforts qu'il a fait pour les convaincre » ? Dans ce cas embarrassant, il passe outre non sans avoir pris des précautions : « Prendre le conseil du reste de la famille, de ses amis », « se marier après réflexion ». Ou encore, « si la fille l'aimait vraiment ». Ainsi, en manipulant l'acculturation pour leur intérêt, la majorité des jeunes adoptent les normes du système conjugal. Pour le reste, l'idée de la liberté du choix du fiancé n'est pas une chose acquise partout.

Mais qu'en est-il des rapports avec les parents une fois le ménage construit ? On repousse la décision inspirée par les impératifs de la pure stratégie familiale, mais on conserve aux parents, comme l'a bien remarqué C. Camilleri en Tunisie, des droits de contrôle, d'intervention et même de veto important (1973 : 311-315). Les rapports sont donc souvent entrepris dans le but de concilier les intérêts et « l'honneur » du groupe avec les nouvelles novations affectives de l'individu.

Cette volonté de compromis et de modération caractérise les représentations d'un nombre important de jeunes couples. D'abord, comme dans le tableau 18, plus de 34% de l'effectif, soit 84 cas, refusent de cohabiter avec la famille si l'épouse n'a pas été acceptée par le père ou la mère. Cet incident provoque la sortie de 45,6% des jeunes de moins de 35 ans et 30% seulement parmi les époux de plus de 60 ans. La raison la plus avancée pour justifier cette position est qu'elle doit permettre de sauvegarder « le respect », la bonne entente… ; bref, le lien familial. Car cette prise de distance à l'égard des parents permet au couple d'éviter les disputes et les tracasseries quotidiennes dans la maison parentale qui peuvent toujours dégénérer en conflits familiaux. Si l'on s'éloigne en cette circonstance de la famille, c'est pour préserver les liens avec elle.

Groupes d'âges	**Suivre sa femme**		**Cohabiter avec les parents Contre le gré de l'épouse**		**Autres Solutions**		**Total**
	Effectif	%	Effectif	%	Effectifs	%	
17 - 35	26	45,6	26	45,7	5	8,7	57
35-60	46	31,5	88	60,2	12	8,2	146
plus de 60	12	30	27	69,2	_	_	39
Total	**84**	**34,7**	**141**	**58,2**	**17**	**7**	**242**

Tableau 18 : **L'effet de l'âge sur l'attitude de l'époux face aux conflits parents-bru**

Le fait de s'attacher à une épouse rejetée par la famille sans avoir complètement renoncé aux rapports traditionnels de la parenté exprime clairement l'adoption encore « hypothétique » et hésitante des normes étrangères. Cette attitude aboutit sans aucun doute à modérer les effets brutaux du changement culturel.

C'est dans les milieux urbanisés où les conflits entre parents et brus provoquent l'abandon de la maison parentale par la majorité des époux. Comme dans le tableau 19, on en comptait 55% parmi les habitants des villages urbanisés et 31,2% seulement parmi ceux qui habitent les douars.

Zone d'habitat	Suivre sa femme		Cohabiter avec les parents		Autres Solutions		Total
	Effectif	%	Effectif	%	Effectifs	%	
Zone urbanisée	19	55	8	23,5	7	20,5	34
Zone rurale	65	31,2	133	64	10	4,8	208
Total	**84**	**34,7**	**141**	**58,2**	**17**	**7**	**242**

Tableau 19 : **Attitude de l'époux dans les conflits parents-bru : effet de l'urbanisation**

En somme, l'abandon est d'autant plus fort que l'on passe des petits centres ruraux au grand village urbanisé de Karia ; là où les activités nouvelles (salariat et fonctions libérales) réduisent profondément la subordination économique des jeunes époux à l'égard du foyer parental. Dans ces zones urbanisées, très liées naturellement avec les villes environnantes, l'acculturation (due au développement accéléré de l'instruction, à l'information et aux systèmes de communication) renforce les attitudes modernisatrices qui, par conséquent, allègent et affaiblissent les pouvoirs des institutions traditionnelles. La majorité des jeunes mariés au « village centre » de Karia tendent à ne plus supporter l'autorité du groupe familial, ni sur leurs biens matériels et leur personne, ni encore sur leur ménage et leurs enfants. Or, la tradition veut que la mère contrôle la vie conjugale du fils et exerce un pouvoir absolu sur la belle-fille.

Désormais, les rapports entre la belle-mère et la belle-fille sont vécus, la plupart du temps, sous forme de conflits. La belle-fille d'aujourd'hui n'est plus celle d'hier. Elle proteste obstinément contre le rôle traditionnel qu'elle assume pour pouvoir gagner un certain pouvoir sur sa vie et sur son foyer. La belle-mère qui interprète cette attitude comme une dissidence, qui doit être réprimée sur le champ, fait appel à la tradition et à la *mudawana*[1] ; bref, à « la loi familiale ».

A Karia, cette autorité s'exprime à travers deux rites très courants : la cérémonie du baisemain et le devoir de l'épouse d'appeler la belle-mère *lalla* « maîtresse » (ou tout autre titre indiquant la soumission). L'idéologie de ces cérémonies par lesquelles s'exprime la déférence est souvent négligée et démystifiée par les épouses « évoluées » qui ont fréquenté l'école ou ayant des rapports étroits avec des épouses citadines. Elle consiste, selon Fatima Mernissi, à justifier la répartition du pouvoir à l'intérieur de la cellule familiale (1983 : 144).

[1] La *mudawana* (Code du statut personnel) oblige l'épouse à « faire preuve de respect envers la mère, le père et les parents proches du mari » (article 36).

L'un des symboles de ce pouvoir est la clé de « lakhzin, bit lokhmal », la réserve où se trouvent les stocks à la maison. La femme qui détient cette clé est celle qui décide de la composition et de l'heure des repas. Cela dit, outre le fait que l'épouse doit quémander de la nourriture à la belle-mère, elle doit demander la permission pour s'occuper des affaires du mari.

La valeur sociale de l'âge avancé constitue pour la belle-mère une autre source de pouvoir. Déchargée grâce à son âge de toutes les indications qui pèsent sur les autres femmes (circulation, contact, gestion…), elle a plutôt tendance à s'identifier à l'opinion des hommes. Imposée au monde des femmes et des garçons, la belle-mère tend à jouer un rôle déterminant entre l'univers féminin et l'univers masculin. Aujourd'hui, cette domination est bien plus acceptée quand il s'agit de celle des maris. Celle des belles-mères est plutôt génératrice de plus en plus de conflits dont l'aboutissement est souvent l'effondrement de la famille étendue. La majorité des ménages proclament leur indépendance, quittent le groupe domestique et se constituent en couples néanmoins libres et autonomes. La hiérarchie des sexes, par contre, y demeure presque inchangée.

4. Vers une nouvelle condition de la femme

A Karia, comme partout dans les campanes marocaines ou maghrébines, l'homme, comme producteur privilégié, jouit d'un statut quasi seigneurial. La femme est une mineure par rapport à l'homme : frère, oncle ou mari qui représente d'abord un tuteur. Mais surtout, il y a appréciation restreinte du statut de la femme disponible exclusivement pour la procréation, la maternité et le ménage.

Une femme sans enfants est soumise à la répudiation. Avoir un enfant, dans une société paysanne à culture arabo-musulmane telle que la nôtre, est un élément fondamental de sécurité pour la femme. Malheur à la femme stérile ! Sur elle pèse la menace de la répudiation. Il faut, selon l'expression locale, que « le mois ne soit pas brisé » par des menstrues dont l'arrivée équivaut toujours à la catastrophe. « Des matrices vides, terreur des fausses couches, obsession des naissances féminines répétées, malchance des mortalités infantiles, telle est la quadruple hantise de la mère arabe », dit le chercheur tunisien, A. Bouhdiba (1979 : 264). Le moindre risque serait pour elle d'avoir à partager son lit avec d'autres coépouses. Que l'une de celles-ci vienne à donner le jour à un garçon, la première sera oubliée, reléguée chez elle !

Le statut social de l'épouse à la campagne relève beaucoup plus de ses maternités que de ses charmes physiques. Une mère féconde (*walud*) a infiniment plus de prestige et de présence sociale qu'une belle stérile. Encore, parmi toutes les femmes fécondes, c'est celle qui a des enfants mâles qui l'emporte. La naissance d'un garçon dans une famille est saluée avec plus d'enthousiasme que celle d'une fille. Encore, à Karia, le père voit dans son fils le compagnon pour les travaux, le successeur sur la terre familiale et le tuteur pour la mère et les sœurs après sa mort.

La jeune fille qui ressent bien la surenchère faite autour de son frère comprend de la bouche de sa mère le prix incomparable de l'homme ; ce dernier perpétue le nom familial au douar, le patrimoine et la lignée du groupe social.

Les changements sont très lents à la campagne. A la fille sont offerts, comme jadis, des jouets fermés sur l'extérieur ; à son frère, au contraire, sont octroyés des jouets ouverts sur l'extérieur. Les premiers (fillettes en roseau, maisonnettes de bois…) apprennent à la fille à répéter des gestes de sa maman, de l'aïeule, à imiter la femme dans ses réactions passives, son discours affectif, son rôle de ménagère et ses tâches domestiques qui l'enferment dans la routine du foyer. Les seconds (jeux de guerre, de construction e labour, de chasse) aident le garçon à développer ses curiosités, à avoir des initiations, à concevoir et à réaliser des objets.

Les lois des contes, les chansons populaires et les cérémonies rituelles attribuent à la fille des identifications beaucoup moins valorisantes que celles des garçons. Comme le souligne Aïcha Belarbi, la fille est souvent identifiée à « la mère laborieuse, la reine malheureuse, la sorcière et la vielle femme qui complote et fomente des intrigues contre les hommes et joue le rôle d'intermédiaire entre le monde masculin et féminin » (1980 : 236). Quant au garçon, il s'identifie au chef de tribu, au roi du pays et au héros.

L'école tend aujourd'hui à diminuer cette ségrégation. Mais son effet reste encore minime d'autant plus que moins de 15% seulement de filles sont touchées par la scolarisation. Les filles bergères ou ménagères l'emportent avec une majorité écrasante. La réduction du cheptel et des parcours fait plutôt que la plupart d'entre elles travaillent comme ouvrières dans les fermes modernes du voisinage. Dans ces milieux nouveaux de rencontre et d'« émancipation », où la circulation est plus ou moins libre, le contact des personnes étrangères de sexe différent est limité à l'âge de l'adolescence.

Bien que moins de filles adolescentes évitent de paraître devant le père comme il y a vingt ans, la puberté de la fille est encore conçue dans la famille comme un problème extrêmement difficile. D'où la rigueur avec laquelle elle est maintenue au foyer, protégée et surveillée. D'où provient également la facilité avec laquelle elle est mariée le plus tôt possible. Le recul du mariage précoce à Karia est plus important chez les garçons que chez les filles. Un phénomène encore très courant pour la famille : avoir une vieille fille à la maison est une honte sociale et une atteinte à la dignité du groupe familial dans le douar. Dès qu'elle atteint vingt ans, on la surnomme « bayṛa », vieille célibataire, qui signifie femme-enfant « sans statut ». Ceci dans la mesure où le mariage est connu non seulement comme valeur féminine, mais aussi comme facteur déterminant pour le poids que peut avoir une femme dans la société.

Le recul du mariage imposé et virilocal semble avoir un peu d'influence sur les conditions de divorce. La facilité avec laquelle celui-ci est décidé par l'homme auquel l'Islam et la tradition encore vivace à la campagne, en accordant le plein droit, fait constamment peser sur la femme une peur presque obsessionnelle d'être

congédiée chez ses parents. Dans de telles conditions la paysanne pauvre se trouve, presque toujours, après un divorce, sans la moindre ressource avec des enfants à élever souvent nombreux. La présence de ceux-ci, comme le remarque André Adam à Casablanca, rend un autre mariage difficile (1972 : 748). Avec le statut le plus « désapprécié » de « hajjala », proche de celui de prostituée, les gens du douar l'appellent « femme consommée » !, ou d'une manière symbolique, « reste du plat d'hier » (*makla el bayta*). Ceci montre en définitive que la femme dans la mentalité traditionnelle est souvent conçue comme un objet sexuel.

Déjà au temps du guich à Chraga, jugée incapable de porter les armes, la femme n'avait droit ni à l'héritage, ni à la possession d'une propriété foncière propre. L'enquête nous a permis de rencontrer quelques cas (rarissimes, bien entendu) très révélateurs dans la région. Plus tard, la loi musulmane - qui supplanta le système militaire du guich au début du XIXème siècle - ne lui reconnaît le droit qu'à la moitié de la part de l'homme.

Dans la dynamique actuelle, les changements sont presque insignifiants. Partout, aux douars et aux centres ruraux, jeunes et vieillards accordent à la virilité une puissance physique économique et politique. Ils conçoivent mal comment une femme peut conduire un tracteur, financer une coopérative ou représenter la *jmaâ* de son village au conseil communal. A la féminité, au contraire, est attribué le statut passif de dépendance et de soumission. La femme doit obéir à son mari, allaiter les enfants, veiller à la bonne marche du foyer et préserver sa propre personne et sa vertu.

En effet, les fondements de cette ségrégation s'inscrivent dans le cadre de la vision islamique selon laquelle, comme le souligne A. Bouhdiba, « la bipolarité du monde repose sur la rigoureuse séparation de deux *ordres* : le féminin et le masculin » (1979 : 43). Ainsi, tout ce qui viole l'ordre du monde est perçu comme grave « désordre ». Pour éviter donc ce désordre, l'Islam établit des frontières à respecter entre les sexes.

Cette dichotomie sexuelle très nette dans le monde citadin est particulièrement moins frappante dans la société paysanne. En milieu rural, la claustration ne présente pas les mêmes caractéristiques qu'en milieu citadin. La femme cloîtrée, ce n'est pas toujours la femme qui ne sort jamais, qui ne voit aucun des hommes qui ne sont pas des parents proches, car l'une des caractéristiques du monde rural est que la femme y travaille ; elle participe généralement à toutes les tâches agricoles, sauf le labour. Etant obligée de sortir, elle se dévoile, mais reste quand même astreinte à un ensemble de restrictions qui consistent à ce que les femmes ne doivent pas se mélanger avec les hommes jusqu'à l'âge de la ménopause. L'essentiel pour les ruraux est que la circulation des femmes plus ou moins jeunes et des filles pubères soit rigoureusement surveillée. Aujourd'hui, on préfère qu'elles portent le voile.

Deux raisons importantes, paraît-il, sont à l'origine de cette évolution :

- D'abord, le voile n'était pas nécessaire dans la vie rurale parce que « l'espace masculin » et « l'espace féminin » étaient séparés, comme le souligne Pierre Bourdieu dans sa brillante étude sur les villages Kabyles (1964 : 132). Ce cas est vrai pour nos autochtones qui sont des anciens sédentaires de la région.
- D'autre part, le douar d'hier fut une petite agglomération de 10 à 20 foyers, au maximum, appartenant à un lignage commun, où les gens se considèrent tous membres d'une seule famille. Enfin, le voile fut un signe de bourgeoisie dans le monde citadin, il reflue jusque dans les douars les plus reculés sous l'effet de l'émigration temporaire et de l'influence indirecte de la ville. Mais là où l'acculturation agit profondément sur les systèmes de valeur dominants, dans les centres « urbanisés », l'étudiante, l'enseignante et la petite bourgeoisie marquent souvent une étape d'évolution en se dévoilant.

La claustration représente également un signe de distinction sociale car toutes les couches sociales ne vivent pas la claustration de la même manière. Les femmes de notables et de riches sont dispensées des travaux des champs, du ramassage du bois, du transport de l'eau, du sarclage, du dépicage…

La paysanne de rang moyen participe seulement aux tâches agricoles faciles qui se trouvent nécessairement à la proximité de la maison, mais elle ne doit pas se mélanger aux hommes des douars voisins. Les femmes des classes pauvres (*khammès*, ouvriers agricoles, journaliers, etc.) participent, en revanche, à toutes les corvées agricoles de l'extérieur, elles circulent librement, mais elles restent soumises au contrôle social des agglomérations voisines. Tout cela explique clairement que le degré de claustration est directement lié au niveau économique des ménages[1].

Autrement dit, les riches ne laissent pas leurs femmes sortir parce qu'ils ont plus de bras à leur disposition et qu'ils peuvent se dispenser du travail des femmes. Chez les catégories pauvres, au contraire, le travail féminin est lié à des nécessitées économiques.

Selon les résultats de l'enquête (Tableau 20), les chefs de ménages favorables au travail féminin à l'extérieur du foyer ne représentent que 36% dans la strate aisée (plus de 20 ha) ; ils représentent 50,6% dans la strate moyenne et 69,2% dans la strate pauvre (moins de 5 ha). Ce qui signifie que, dans la plupart des cas, la participation de la femme aux activités de l'homme dans le monde paysan ne résulte pas d'un choix libre et ne correspond pas toujours à une promotion sociale.

[1] Une remarque identique concernant ce sujet a été soulevée dans les villages de Tassaout au sud du Maroc par Malika Belghiti (1978 : 346).

Taille de la propriété en ha	Seulement à la maison		Même à l'extérieur du foyer		Total
	Effectif	%	Effectif	%	
0 à 5	40	30,7	90	69,2	130
5 à 20	38	49,3	39	50,6	77
Plus de 20	12	63,1	7	36,8	19
Total	**90**	**39,8**	**136**	**60,1**	**226**

Tableau 20 : **Effet du niveau économique sur les activités de la femme**

En effet, dans la strate pauvre et dans la strate moyenne, la majorité des femmes perçoivent le travail à l'extérieur du foyer comme une corvée supplémentaire dont elles pourraient être dispensées si elles étaient aisées. D'abord, les veuves et les divorcées sans ressources participent à la moisson parce qu'elles sont dans le besoin. Les unes travaillent le champ que le mari leur a laissé, les autres, par manque de propriété foncière propre, travaillent comme ouvrières rémunérées dans les fermes ou les domaines des voisins. D'autre part, les femmes des émigrés, temporaires ou saisonniers, sont obligées de s'occuper des petites parcelles domestiques que possèdent leurs maris. Les autres chefs de foyers investissent le travail de leurs femmes dans la production agricole parce qu'ils se trouvent incapables de payer une main d'œuvre supplémentaire.

Ceci montre clairement que l'éventail des activités féminines dans la campagne est important. La preuve est que la plupart des femmes participent aux activités agricoles, s'occupent de l'entretien du foyer et filent ou tissent. Mais seules les tâches domestiques et les activités d'artisanat sont socialement valorisées. Le travail effectué à l'extérieur du foyer est, en revanche, perçu négativement. Ceci tient à l'idéologie dominante qui consiste à ce que la claustration soit un prestige social pour la femme et que le travail manuel agricole soit réservé seulement aux moins favorisées. Selon cette optique, la valeur de la femme ne relève pas essentiellement de son apport technique ou de son travail, mais de sa position sociale qui dépend de son mari et non d'elle-même. Or, dans les milieux plus ou moins urbanisés - village de Karia et centres ruraux - et surtout chez les jeunes gens instruits, la femme commence à apparaître, quoique timidement, comme l'épouse, la campagne et la partenaire aimée, progressivement associée à la prise de décision dans la plupart des domaines. Là, une série de possibilités s'ouvre à la femme surtout lorsqu'elle est instruite, qu'elle participe aux activités du monde moderne : administration, enseignement, infirmerie… et qu'elle rapporte un salaire régulier. Le mari, dans ces conditions, tend à ne plus avoir la hantise de faire des démonstrations d'autoritarisme.

Dans un foyer où la femme a fréquenté la ville ou l'école, où les enfants sont scolarisés, le père n'est plus considéré comme l'unique source de savoir et de décision. Il tend à accepter de discuter, d'écouter et même de s'informer auprès d'eux ou de les utiliser comme intermédiaires entre lui et les institutions économi-

ques, administratives et politiques modernes. Ainsi, petit à petit, un ensemble de tabous et de barrières sociales et psychologiques cèdent l'un après l'autre.

Conclusion de la troisième partie

Si la nature traditionnelle de la famille n'a subi, jusqu'à présent, que des modifications partielles dans ses fonctions, sa constitution et les rôles des éléments qui la composent, celle de l'organisation tribale a connu plutôt des transformations tellement variées et profondes qu'elles ont abouti à l'émergence d'un cadre nouveau d'organisation et de sociabilité : la commune rurale.

Par l'établissement du système communal, l'Etat visait en premier lieu à substituer aux organisations traditionnelles une nouvelle administration susceptible de détruire les institutions vitales de la tribu. Ce système a coïncidé avec le développement de nombreux phénomènes qui ont favorisé et multiplié les domaines de son application dans plusieurs secteurs de la vie sociale, politique et économique. Certains avaient commencé à avoir un effet de détribalisation avant la période de l'Indépendance. Mais c'est, en gros, au cours des trois dernières décennies que leur convergence avec d'autres facteurs de changement a accéléré la transformation du système social.

On peut résumer ces facteurs dans les faits principaux suivants :

Les manœuvres de l'intervention coloniale ont conduit à l'éclatement de l'univers tribal. Le développement du sentiment national dû au rôle que jouèrent les partis politiques et la radio dans les premières années de l'Indépendance a eu pour effet de rattacher la campagne à une réalité nationale, laquelle a permis au paysan d'élargir son espace social et sa vision du monde.

L'ouverture du groupe sur l'univers national a été accompagnée par la pénétration massive de l'Etat. Avec l'extension des réseaux de l'administration moderne liée à ce mouvement. La *jmaâ* perdait de plus en plus son pouvoir et ses délégués déjà attirés par l'efficacité du conseil de la commune locale en place.

C'est ainsi qu'il ne restait de la *jmaâ* que le nom. D'ailleurs, il n'y a plus de *jmaâ* de tribu ou de fraction. Au niveau du douar, l'école, l'épicerie, la route ou les nouveaux ménages des « étrangers » - par rapport au groupe ethnique - posent des problèmes qui échappent totalement à la compétence de la *jmaâ* locale. Ceci au moment où les commerçants, les notables, les ouvriers n'assistent même pas aux réunions. Quant aux jeunes dont le nombre dépasse largement celui de leurs aînés pour des raisons démographiques, ils se rient ouvertement de ces pratiques désuètes et du mince effet des décisions qui pourraient y être prises. Aujourd'hui, au douar comme au centre rural, à Karia, tout le monde sait que le pouvoir est ailleurs.

Partie 4

Quelques traits des changements culturels

L'étude des transformations économiques et sociales ne peut suffire à comprendre en profondeur les processus dans lesquels sont impliquées toutes les activités de la société paysanne. L'émergence de nouvelles formes de vie, de valeurs, de comportements et de représentations impose la saisie des traits caractéristiques de la dynamique culturelle. Dans cet exposé, celle-ci sera appréhendée en fonction de la dynamique des agents sociaux et des facteurs sociaux et économiques qui l'ont provoquée.

Dans ce contexte, nous rappelons que la culture dans la présente étude n'est pas définie dans un sens étroit. Elle englobe toute la vie des hommes ou d'une société depuis leurs pratiques dans la vie quotidienne et dans le travail jusqu'aux systèmes des valeurs qui orientent toute la vie sociale.

De toutes ces dimensions, nous retenons celle qui englobe la vie rurale, rituelle et religieuse du paysan, celle qui détermine sa conception du temps, ses attitudes à l'égard des croyances magiques et celle qui régit ses rapports avec la terre et les êtres vivants du milieu naturel. Ces dimensions seront donc envisagées en fonction de la dynamique actuelle caractérisée par le développement de l'alphabétisation et de la scolarisation.

Dans leur évolution, ces faits culturels seront perçus comme résultat de la confrontation dialectique entre le fonds local, la culture orientale, et occidentale du monde moderne. La diffusion intense de celle-ci laisse supposer la dévalorisation tendancielle des croyances locales, la réduction des relations affectives avec le milieu naturel, la naissance d'une perception nouvelle du temps et le développement du niveau culturel chez les campagnards d'aujourd'hui. La question qui se pose en définitive est celle de savoir lequel de ces faits ou de ces phénomènes a connu plus d'évolution et a subi plus de changements.

Chapitre 1

Niveau d'alphabétisation et scolarisation

Des facteurs qui n'ont pas cessé d'avoir un effet direct et notable sur le bouleversement de l'univers culturel paysan, se trouvent l'alphabétisation et la scolarisation. Leur expansion dépendait non seulement des projets nationaux de la généralisation de l'enseignement, mais aussi des institutions sociales et culturelles qui réglementent les règles de l'éducation et la vie morale du groupe. Elles s'appuient généralement sur les principes de l'école coloniale.

Ce fait nous amène d'abord à rappeler les contributions de l'enseignement colonial. L'enseignement national et son développement dans le monde rural sera le thème principal de cet exposé. L'apport de l'entreprise nationale, les conditions de la scolarisation et la situation de l'école rurale constituent les éléments de cette partie.

Ainsi, on se fixe pour objectif la saisie des grands traits du niveau de l'alphabétisation et de la scolarisation. Ces traits caractéristiques supposent l'étude des facteurs qui les ont déterminés. Ici, on fait appel à deux moyens : on fixera des repères basés sur le milieu d'habitat, le niveau culturel des parents, l'âge et la statut social des chefs de foyers. Nos informations s'appuient sur les données de l'enquête et les documents officiels.

1. L'apport de l'école coloniale

Il est difficile de mesurer l'effet et d'appréhender le contenu des programmes d'alphabétisation entrepris pendant la période coloniale sans savoir le degré de développement de l'école moderne dans le monde rural et les bases politiques de l'enseignement en général.

L'élaboration de ces bases coïncide avec la création du service de l'enseignement en 1912. Ses grandes lignes furent tracées par une commission qui se tint à Rabat, en 1915 sous la présidence du Général Lyautey.

Selon sa vision de la société marocaine, la colonisation adoptait trois types d'enseignements qui vont déterminer la structure de l'école moderne.

- Un enseignement de la métropole réservé à la communauté européenne.
- Un enseignement israélite pour l'alliance israélite.
- Un réseau d'enseignement musulman élaboré en fonction de l'image que se faisaient les autorités coloniales de la société marocaine.

Cette division horizontale basée sur l'élément ethnique fut complétée par la division verticale fondée sur l'image de la hiérarchie sociale. En fonction de cette image, on va créer dans l'enseignement musulman trois types d'écoles :

- L'école des fils de notables.
- L'école urbaine.
- L'école rurale.

Cette dernière, qui nous intéresse ici, se trouve au bas de l'échelle quant au contenu de son système d'instruction. Elle est très centrée sur l'enseignement de l'agriculture et des techniques agricoles. Elle a pour but la formation des ouvriers spécialisés et de petits cadres adaptés aux fonctions nouvelles. Elle conduit par là, souvent, à des postes administratifs : travail de bureau, interprètes, agents de contrôle ou d'impôt. Sa vocation demeure généralement limitée à la création d'un de petits fonctionnaires capables de relayer efficacement les services étrangers dans les coins reculés de la campagne pour pouvoir influencer les paysans à « se conformer » aux valeurs et aux besoins du monde moderne : le costume, le salaire, l'imprimé, l'écriture, la comptabilité…

A ce stade inférieur, limité à l'initiation des individus, l'école rurale coloniale semble n'avoir disposé d'aucun programme d'alphabétisation de grande envergure. La situation scolaire de l'époque nous en offre des éléments révélateurs.

Géographiquement, rarissimes furent les écoles qui ont pu voir le jour loin des petites villes agricoles ou en dehors des grands centres ruraux. Dans la province de Fès et de Meknès, par exemple, Lucien Paye ne comptait, lors de son enquête en 1940-41, que six écoles : celle de Sidi Sliman, de Souk EL Arbaâ, de Debdou, de Bhalil, de Sefrou et d'El Hajeb. Celle de Karia, qui se trouve au village administratif, remonte selon les informateurs locaux aux années 1930 au moins.

Un des caractères les plus frappants de ces écoles était le nombre très réduit des classes ; l'effectif des élèves qu'elles recrutaient était très faible. Selon les données statistiques que nous rapporte Lucien Paye, la plus grande de ces écoles comptait cinq à six classes et moins de deux cents élèves au total. L'école de Sidi Kacem, celle de Souk El Arbaâ, de Beni Ahmed et de Sidi Slimane, qui se trouvent dans un rayon de cent cinquante kilomètres de Karia, comptaient respectivement 196, 154, 75 et 35 élèves en 1940-41. Les quatre vieilles classes de Karia ne pouvaient cependant contenir plus d'une centaine de sièges, alors que la population de la région s'élevait à l'époque à plus de 77000 habitants.

Aussi dérisoires soient-ils, ces effectifs ne revêtaient guère un caractère purement rural, les fils des agriculteurs représentaient une part très faible de l'effectif général. « Par rapport à l'ensemble, écrit L. Paye, ceux-ci ne représentent que 37%, soit un pourcentage insuffisant pour donner aux écoles une physionomie rurale. Mais il baisse fréquemment au-dessous. » (1957 : 468). Toutefois, les fils des fonctionnaires, des commerçants, des artisans et des israélites fournissaient la part la plus importante de l'effectif général.

Par conséquent, ces faits, entre autres, expliquant le rôle très mince de l'enseignement colonial, proviennent en grande partie de l'absence des conditions sociales et culturelles d'accueil qui, jusqu'à lors, n'étaient pas encore réalisées. Il faut donc attendre que le monde rural sorte de son isolement en intégrant des statuts et des valeurs modernes, qu'une libération psychologique s'impose par le fait de l'indépendance pour que l'espoir au progrès de l'instruction et la confiance aux institutions scolaires se cultivent dans la conscience paysanne.

2. L'enseignement pendant l'Indépendance

En réaction à la pratique coloniale, la politique de l'enseignement national s'est assignée d'atteindre quatre objectifs importants : l'unification, la généralisation, la marocanisation et l'arabisation. L'unification des systèmes d'enseignement devait mettre fin au dualisme culturel issu de l'enseignement islamique « traditionnel » effectué dans la campagne par l'école coranique et l'enseignement français dit « moderne », qui se juxtaposaient d'une manière factice. La généralisation avait pour but de permettre à tous les enfants d'âge scolaire de trouver leur place dans l'école nationale. Un dahir (décret royal), datant du 13 novembre 1963, décrète alors que « l'enseignement est obligatoire pour les enfants marocains des deux sexes, depuis l'année où ils atteignent l'âge de 7 ans jusqu'à 13 ans révolus » (1963 : 896-897). La marocanisation des cadres enseignants devait servir de support à la généralisation de l'enseignement et préparer son arabisation. Quant à l'arabisation, elle partaît du principe de redonner à la langue arabe sa place légitime comme langue d'enseignement, et non comme fut le cas sous le protectorat.

L'unification s'est faite effectivement, en généralisant le modèle de l'école moderne au Maroc entier. A Karia, comme dans la plupart des campagnes marocaines, chaque fraction de tribu et chaque centre communal disposait au moins d'une école. Après quelques années d'hésitations, les parents paysans, qui ont commencé à comprendre l'utilité de l'instruction lors des premières réformes de modernisation, se précipitèrent pour demander, par voie de pétitions ou par délibération de la *jmaâ*, la création de nouvelles écoles, l'agrandissement de celles qui existaient, au lieu de laisser, comme autrefois, à l'administration française l'initiative de ces décisions. Mieux que cela, des villages offraient des maisons et du terrain pour l'installation de l'école. Des notables prenaient chez eux, à leur charge, des instituteurs originaires de la ville. Nombreuses furent, dans la région, les *jmaâ*-s qui sont allées jusqu'à construire à leurs frais des écoles de douars que l'administration a refusé de financer. Ces écoles sont en grande partie situées auprès des routes principales et des centres ruraux de communes. Par contre, la majorité des *jmaâ*-s habitant loin de ces îlots urbains ont refusé presque à l'unanimité l'envoi de leurs enfants à l'école moderne qu'elles considèrent dangereuse pour les valeurs islamiques.

Or, le fléchissement de cette tendance d'hésitation coïncide avec l'abandon du principe de la généralisation ; il fut exprimé publiquement par le ministre de l'Education Nationale en 1966 dans une conférence de presse. « Mais, dit celui-ci,

affirmer que la généralisation de l'enseignement sera poursuivie n'équivaut à affirmer que la totalité de la tranche d'âge de 7 ans sera scolarisée. L'écart subsistera et aura même tendance à augmenter en raison des proportions prises par l'accroissement démographique » (1981 : 273). Voilà, en gros, les options qui continuent à déterminer, jusqu'à nos jours, le rythme de la scolarisation.

A la campagne, ce rythme devient de plus en plus faible sous l'effet des facteurs endogènes : économiques, socioculturels et géographiques, ce que montrent les données statistiques officielles de l'enseignement public. Dans le milieu urbain, au niveau national le nombre d'élèves du premier degré, qui est passé de 573131 en 1966 à 925556 en 1975, ne dépasse pas au cours des mêmes années 422892 et 438322 élèves dans le monde rural alors que les populations rurales comptaient presque les 2/3 de l'effectif total de la population nationale. L'augmentation du nombre des élèves scolarisés, qui n'a pas pu atteindre 15600 pendant dix ans, à la campagne, a dépassé 352400 élèves en ville. Ainsi, affirme-t-on, « les enfants de la campane ne représentent en tout que 40% du total des inscrits, contre 60% pour les villes, pour une population deux à trois fois plus importante. De ce fait, la proportion des écoliers parmi l'enfance rurale s'établit à 15% » (Bilan du Parti du progrès et du socialisme, in *B.E.S.M*, 1981 : 350).

Cette moyenne s'approche beaucoup des taux de scolarisation atteint à Karia. Seuls 36% des enfants se sont effectivement inscrits dans l'école en 1979, ceci d'autant plus que le pourcentage réel de ceux qui sont scolarisés ne dépassait pas 24% (A.S.M, 1979). Ce taux, nettement inférieur à ceux réalisés dans les différentes villes du pays, est révélateur de la disparité très frappante qui existe entre la ville et la campagne. Il descend jusqu'à moins de 20% dans les zones éloignées des centres régionaux à Karia. Si, dans le centre administratif principal, la proportion des enfants scolarisés va au-delà de 60%, elle régresse nettement dans les communes locales. Elle varie de 20% à 40% à Mkanssa et à Moulay Bouchta et descend jusqu'à moins de 20% dans les autres communes : Ghouazi, Bouchabel et Oulja (figure ci-contre).

Ainsi, à la disparité entre les villes et la campagne s'ajoute la différenciation systématique entre les zones de la région même. Comme on le constate à Karia, plus on s'approche de la ville de Fès, plus le taux de scolarisation augmente. Dans le sens contraire, c'est le taux des non scolarisés qui s'élève de plus en plus à cause de la diminution des écoles en parallèle. On dirait, par là, que l'école suit nécessairement le mouvement de l'influence urbaine. Par exemple, le village du centre administratif à Karia, qui concentre la plupart des activités commerciales, artisanales, agricoles et culturelles de type moderne, possède, à lui seul, à peu près le 1/3 (30%) de l'ensemble des écoles de la région. Il comporte 12 classes sur un total de 39 dans la région : ceci avec une population de 22056 habitants en 1977, soit une école pour 1838 habitants. Le cas opposé est celui de la commune de Bouchabel. Privée des voies principales permettant sa liaison avec la ville ou, au moins, avec le centre urbain local, cette commune ne disposait que de trois écoles pour une population de 25407 habitants, soit 8469 habitants pour une seule école.

Ailleurs, la diffusion de l'école est plus ou moins favorisée par la proximité des routes principales facilitant le contact des communes avec Fès, comme le cas de l'Oulja ou avec les villes du Gharb, comme celui de Ghouazi. Celle-ci compte cinq écoles pour une population de 16676 habitants, soit une école pour 3335 habitants. La première comprend six écoles pour une population de 22385 habitants, c'est-à-dire 3731 habitants par école.

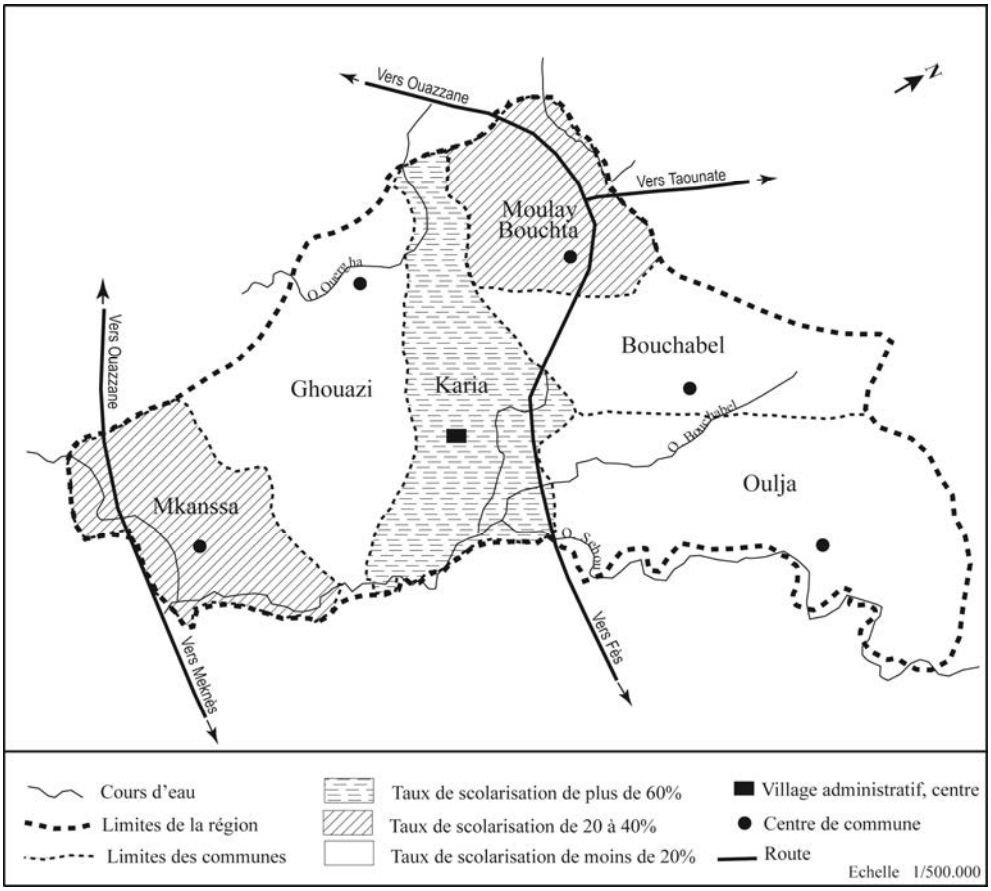


Figure 4 : **Taux de scolarisation de l'enseignement public en 1977**

Les autres communes : Mkanssa et Moulay Bouchta, qui bénéficient d'une situation stratégique grâce aux principaux cours d'eau qui les côtoient ou les traversent et aux voies importantes qui les unissent directement à Fès et aux villes du Gharb, se distinguent par un niveau de scolarisation plus élevé qui les classe au deuxième rang après le centre administratif principal de la région : 2735 habitants par école dans la première, soit six écoles au total, et 2109 par école dans la seconde avec sept écoles au total. Mais, quoi qu'il en soit, le niveau de scolarisation dans la région demeure inférieur à la moyenne nationale qui varie généralement entre 40 et 50%.

Dans l'évolution de l'enseignement moderne, on distingue deux rythmes différents. Le premier est caractérisé par le développement important de l'école, pendant les dix premières années de l'Indépendance, grâce au projet de la scolarisation massive. L'autre est marqué par la stabilité presque régulière de l'effectif des classes et des taux des élèves inscrits pendant les dernières années. Le cas des élèves du secondaire, à Karia, est très révélateur. L'effectif au premier cycle, qui atteint 1030 élèves de 1961 à 1967, demeure inférieur à 1230 jusqu'en 1974. Le nombre des inscrits au cours de ces sept dernières années augmente donc de 180 seulement.

Il en va de même pour le deuxième cycle. Deux classes de lettres modernes (bilingues) furent créées en 1972-1973. Les élèves des sections scientifiques furent alors envoyés à Fès. Dès lors, le lycée de Karia n'englobait que deux disciplines : les lettres modernes et les sciences expérimentales. Comme dans le tableau 20, pour la première discipline, l'effectif passe de 69 élèves en 1972-1973 à 582 en 1981-82, soit une moyenne de 58 élèves par an. Alors qu'il passe, pour la seconde, de 92 inscrits en 1975-76 - année de création de la discipline scientifique - à 123 seulement en 1981-82, soit une moyenne de 17 élèves par an. La moyenne globale, au second cycle, ne dépasse donc pas 70 élèves recrutés chaque année.

L'évolution de cette moyenne est caractérisée par deux rythmes presque opposés : le taux moyen annuel des élèves inscrits au secondaire monte régulièrement à 79 pendant les cinq premières années de création, c'est-à-dire de 1972-73 à 1976-77 à 1981-82.

Année scolaire	1972-1973	1973-1974	1974-1975	1975-1976	1976-1977	1977-1978	1978-1979	1979-1980	1980-1981	1981-1982
Lettres	69	126	176	261	299	359	391	429	510	582
Sciences	-	-	-	92	97	48	48	107	144	123
Total	69	126	176	353	396	407	439	536	654	705

Tableau 21 : **Les élèves inscrits au collège de Karia (1972-1982)**

Toutes ces données conduisent à deux remarques importantes. En premier lieu, la scolarisation massive, qui a mobilisé une population importante à la ville et à la campagne en vue de lutter contre l'analphabétisme, ne durera pas longtemps que l'enthousiasme de l'Indépendance et la fièvre du nationalisme. L'abandon de cette expérience hâtive au début des années 1970 entraîne la limitation de l'accès à l'école, la création des barrages pour réduire l'effectif des élèves au primaire et au secondaire. Désormais, remarque A. Khatibi, « Le sélectivisme tendra donc à s'accentuer » (1970 : 154). A la campagne les échecs scolaires s'élèvent alors à plus de 40%. Les conditions difficiles de l'école rurale et de l'instruction ne cessent pas de s'aggraver[1].

Cela conduit à dire, au second lieu, que le retard de l'enseignement moderne à la campagne n'est pas toujours dû à l'esprit conservateur du paysan. Il est souvent le produit des conditions défavorables du milieu géographique, de la rareté des écoles et du manque d'entretien et d'aménagement de celles qui existent.

[1] Les données sont fournies par le service des scolarités au lycée de Karia.

D'abord, c'est dans les communes éloignées des centres ruraux que l'école devient de plus en plus rare. Dans les douars loin des routes et des marchés locaux, elle est souvent inexistante. Là où il y en a une au moins, pour s'y rendre, les enfants doivent faire de trois à cinq kilomètres de marche chaque matin et soir, d'autant plus qu'on n'y trouve pas une cantine où l'on doit manger à midi ou un abri pour se protéger en hiver. Cela décourage les familles paysannes d'envoyer à l'école, non seulement les enfants souvent démoralisés par les échecs successifs, mais aussi et surtout les jeunes filles de sept ans qui doivent parcourir quotidiennement des champs, des bois et des lieux non sûrs.

Aussi est-il inconcevable qu'une école en pisé, couverte de chaume ou de tôle, sans terrain de sport ni toilettes ni sièges suffisants ni matériaux de travaux pratiques, offre les conditions convenables d'instruction et d'assimilation à des enfants sans éducation préparatoire. Cela aussi décourage les parents analphabètes et pauvres qui supportent mal l'absence d'un enfant au travail agricole et les charges scolaires.

Encore est-il presque impossible qu'un instituteur citadin ou originaire d'un centre local puisse accomplir convenablement ses devoirs d'éducateur dans une école sans logement supplémentaire, située loin du marché et des routes régionales. Aucun ne se comporte à merveille dans ces petites écoles isolées du monde et des activités modernes. Tout le monde s'absente et arrive en retard, les élèves et les instituteurs.

A ces obstacles s'ajoutent les problèmes propres de l'élève. La majorité des élèves à la campagne sont contraints à participer aux travaux agricoles à la fin des cours, quand ils retournent chez eux le soir. Pendant les vacances et les jours fériés, la plupart d'entre eux reprennent leur fonction traditionnelle de bergers ou aident leurs parents dans les champs. Ce travail, en dehors des études, absorbe la moitié du temps de l'élève à la campagne. Ce n'est donc pas un hasard que les jeunes ruraux échouent souvent à leurs examens et abandonnent définitivement l'école.

Ceux qui ont pu franchir les obstacles insurmontables du certificat d'études primaires ne sont pas tous dans une situation meilleure. Pour qu'ils puissent continuer leurs études au collège, il faut qu'ils aient des parents riches, motivés et capables de leur payer le loyer et les charges chères et nombreuses à Karia, le centre urbain. Pour être interne, il faut être pensionnaire ou parmi les meilleurs de ses collègues. L'internat, à Karia, ne peut contenir plus d'une centaine de lits. En dehors des études, avec ce certificat, les élèves ont peu de chance de trouver un emploi en dehors des fonctions militaires. Ceux dont les parents ont des relations intimes ou de parenté avec les notables ou les agents locaux, seuls ont la chance de faire secrétaires ou gardiens dans un établissement quelconque au village.

Par ailleurs, seuls les rares élèves qui ont pu échapper aux barrages du premier cycle se permettent de choisir entre le métier d'infirmier et la fonction du gendarme. Pour être instituteur ou agent technique, il faut avoir le baccalauréat, ce qui n'arrive pas facilement à tous ceux qui passent l'examen. Par conséquent, comme l'a souvent affirmé le sociologue marocain, Mohamed Guessous, « Selon

les données statistiques, à la campagne, un seul élève sur mille peut accéder aux études supérieures » (Conférence inédite). Ce niveau d'instruction médiocre et insuffisant chez les jeunes scolarisés semble être lié au degré faible d'alphabétisation chez les adultes en milieu rural.

3. Niveau d'alphabétisation

Nous allons prendre comme critère d'alphabétisation celui des définitions les plus restrictives, à savoir l'individu qui sait lire, écrire et calculer. Selon ce critère adopté par les services de statistiques officiels, la région de Karia comptait, en 1971, plus de 86,5% des analphabètes sur le total seulement des personnes âgées de plus de dix ans. Comme le montre le tableau 22, ces analphabètes sont beaucoup plus nombreux dans la catégorie des femmes que dans celle des hommes : on compte 97,5% contre 76% au total. Ces proportions changent considérablement du milieu rural au milieu urbain.

Communes	Sait lire et écrire				Ni lire, ni écrire				Total Général	
	Masc.	Fémi	Total	%	Masc.	Fémi.	Total	%	Masc.	Fémi
Centre de Karia	864	402	1266	44	551	1069	1620	56	1415	1471
Commune Bouchabel	1365	51	1416	9,1	6475	7399	14074	90,9	7840	7650
Commune de Karia	1387	87	1474	10,7	5630	6648	12278	89,3	7017	6735
Commune Mkanssa	1061	72	1133	11,5	4082	4646	8728	88,5	5143	4718
Comm. My. Bouchta	1347	70	1417	16,3	2998	4282	7280	83,7	4345	4352
Comm. Ghouazi	1146	68	1214	12,5	3871	4593	8464	87,5	5017	4661
Cercle de Karia	8657	869	9526	13,6	27488	33814	61302	86,5	36145	34683
Population Urbaine	864	402	1266	43,8	551	1069	1620	56,2	1415	1471
Population rurale	7793	467	8260	12,1	26937	32745	59682	87,9	34730	33212

Tableau 22 : **Résultats de l'alphabétisation dans la région de Karia : population de dix ans et plus**

Les femmes des centres urbains ont plus de chance d'apprendre à lire et à écrire que les femmes paysannes : le taux des premières s'élève à 27,3% contre 1,4% seulement pour les autres. Rares sont les campagnardes qui ont fréquenté l'école moderne. Celles qui ont pu avoir la chance d'aller à l'école coranique traditionnelle, à l'âge de quatre ou cinq ans, l'ont quittée très tôt pour joindre leurs mères au foyer et dans les champs. Par contre, au centre urbain, la fille reste plus longtemps à l'école coranique : à l'âge de six ou sept ans, elle entre souvent à l'école moderne qui se trouve au quartier près de chez ses parents. La campagnarde n'a pas du tout cette chance. En plus, dans le centre principal, Karia, on tend à ne plus faire la distinction entre les filles et les garçons en ce qui concerne particulièrement l'instruction. Ainsi le taux des femmes alphabétisées est-il plus élevé au village principal qu'ailleurs : 37,7% contre 27,3% aux petits centres locaux.

Il en est de même pour les hommes. Plus on s'éloigne du centre principal, plus le taux d'alphabétisation diminue. C'est au centre urbain de Karia qu'on rencontre

plus d'hommes sachant lire et écrire : on compte 61% seulement parmi les hommes. Ailleurs ce taux diminue considérablement ; Moulay Bouchta est la commune qui compte le plus d'hommes alphabétisés : 31%. Elle est doublement privilégiée par rapport aux autres communes de la région. Outre sa proximité du centre principal, elle hérite d'une multitude d'écoles coraniques révélatrices de l'enracinement de la culture arabo-musulmane dans ces milieux. Là, les habitants accordent beaucoup d'intérêt à la lecture du coran et à l'écriture pour régler leurs problèmes quotidiens. C'est là aussi où nous avons vu se déplacer, au cours de notre enquête, plusieurs *fkih*-s (maîtres d'école coranique) vers les communes voisines pour enseigner le coran dans les *msid*-s et les mosquées.

La commune de Bouchabel est, par contre, celle qui comporte le moins d'hommes sachant lire et écrire : 17,4% au total. Elle comprend plus de groupes folkloriques que de mosquées. Son caractère guerrier explique bien sa réputation pour les jeux de fantasia. Anciens soldats, les habitants accordent moins d'importance à la lecture quotidienne du coran aux mosquées. C'est ainsi qu'ils envoient moins leurs enfants au *msid* ou à l'école. Par conséquent, moins d'enfants scolarisés (voir *supra*) et moins d'adultes alphabétisés entraînent plus d'analphabétisme dans la région. Comme le montrent les données statistiques officielles (Tableau 22), sur la population totale de la commune de Bouchabel, on compte 9,1% des personnes sachant lire et écrire ; 11,5%, 12,5% et 16,3% respectivement à Mkanssa, Ghouazi et Moulay Bouchta.

Mais ces données ne nous permettent pas de saisir l'évolution du niveau de l'alphabétisation, d'autant plus qu'elles remontent à une date fixe 1971. Il serait donc utile de procéder par une méthode dynamique.

Pour ce faire, nous essayerons de comparer le niveau d'alphabétisation des interlocuteurs à celui de leurs parents. Puis nous tenterons de vérifier le rapport entre l'âge et les taux d'alphabétisation chez les interlocuteurs. Les données seront fournies par l'enquête.

Désignation	**Sachant lire et écrire**		**Ni lire ni écrire**		**Total**
	Nombre	**%**	**Nombre**	**%**	
Interlocuteurs	108	43,2	142	56,8	250
Parents	81	32,4	169	67,6	250

Tableau 23 : **Niveau d'alphabétisation des interlocuteurs et de leurs parents**

D'abord, comme il apparaît dans ce tableau, le niveau de l'alphabétisation des interlocuteurs est beaucoup plus élevé que celui des parents : 43,2% parmi les premiers contre 32,4% parmi les seconds. La moyenne de 11% environ, réalisée par les fils (les interlocuteurs) est, paraît-il, due au développement de l'école moderne dans les dernières années. La preuve est que ces interlocuteurs (28 personnes) ont effectué une année d'étude au moins au secondaire alors qu'aucun d'entre eux n'a répondu que son père était une fois à l'école. D'autre part, grâce à leur fréquentation de l'école moderne, les fils doivent avoir, en plus, un niveau d'instruction

plus élevé que celui de leurs parents alphabétisés, qui ont reçu seulement un enseignement traditionnel. Ainsi, on doit noter une évolution quantitative et qualitative dans l'alphabétisation des ruraux.

La deuxième démarche paraît plus opérationnelle. Elle nous permet, par la variable âge, de saisir le rythme de l'alphabétisation à travers deux périodes différentes : avant et après l'Indépendance.

Comme le montre le tableau 24, le taux d'alphabétisation augmente ou diminue, généralement, selon un sens contraire à celui de l'âge ; plus l'âge augmente plus le taux d'alphabétisation diminue et vice versa. Les jeunes de 17 ans sont relativement alphabétisés. Les vieillards de plus de 60 ans sont, par contre, en majorité (75%) des analphabètes. Le nombre presque nul des analphabètes dans la catégorie des jeunes n'est, en quelque sorte, que le résultat de la scolarisation massive qui a touché, au début de l'Indépendance, la majorité des douars à la campagne. Cela paraît très probable dans la mesure où la majorité de ces jeunes avaient plus de sept ans en 1968.

Age	**Personnes sachant lire et écrire**		**Ni écrire, Ni lire**		**Total**
	Nombre	%	Nombre	%	
17 - 25	20	100	0	0	20
25 -35	21	52,5	19	47,5	40
35 - 45	24	30	56	70	80
45 - 60	33	47	37	53	70
Plus de 60	10	25	30	75	40
Total	**108**	**43,2**	**142**	**56,8**	**250**

Tableau 24 : **Niveau d'alphabétisation des interlocuteurs en fonction de l'âge**

Ailleurs, le nombre élevé des analphabètes dans les catégories qui n'ont pas pu bénéficier des conditions de la solidarité à cause de l'âge, est dû, semble-t-il, à l'apport négligeable de l'école coranique traditionnelle. L'effritement de celle-ci, lié au déclin des *zawya*-s et des confréries religieuses à la veille de l'Indépendance, explique le degré faible de l'alphabétisation dans la catégorie de 35 à 45 ans par rapport à la catégorie de 45 à 60 ans.

Cela montre que la dégradation de l'enseignement traditionnel n'a pas été compensée par l'effort de l'école coloniale. Ce vide n'a fait, par conséquent, que renforcer l'analphabétisme déjà dominant. Pour remédier à cette crise culturelle, il faut attendre la contribution de l'école nationale. Ce que montre le taux très élevé des jeunes sachant lire et écrire par rapport à celui des vieillards dans la région. L'écart, très grand entre eux en ce qui concerne le degré d'alphabétisation, traduit le rythme significatif de cette évolution.

Cependant, l'effet de l'enseignement traditionnel et de l'école coloniale, et l'apport du projet national de scolarisation n'expliquent pas toutes les conditions de l'alphabétisation. D'où la nécessité urgente d'interroger les éléments propres à la société qui peuvent avoir un effet favorable ou défavorable sur ces conditions.

Pour ce faire, nous nous demandons d'abord, qui sont les individus alphabétisés ? Sont-ils riches ou pauvres ? Possèdent-ils, en tant que paysans, une propriété foncière ? Sont-ils d'un milieu rural ou urbain ? Leurs parents savent-ils lire et écrire ou non ? La réponse à ces questions, qui semble nous permettre d'identifier l'origine sociale des personnes sachant lire et écrire, nous aide certainement à repérer les catégories sociales susceptibles d'être alphabétisées. De là, il serait possible de comprendre les conditions socioculturelles favorables ou défavorables à l'instruction dans le monde rural.

Selon les données de l'enquête, le nombre le plus élevé des personnes sachant lire et écrire se trouve dans la catégorie habitant les centres urbanisés des communes. Il atteint (Tableau 25) 94,2%, soit 33 sur 35 enquêtés d'origine urbaine. Viennent en deuxième rang, avec un taux de 53,7%, les personnes ayant des parents alphabétisés : on compte parmi eux 58 sur 81 enquêtés. En troisième lieu, ce sont les chefs de familles pauvres, ne possédant pas de terre, qui se placent en tête des différentes classes paysannes : 21 personnes d'entre eux sur 42 savent lire et écrire, soit un taux de 50%.

Milieu, niveau culturel statut familial	**Sachant lire et écrire**		**ne sachant ni lire ni écrire**		**Total**
	Nombre	**%**	**Nombre**	**%**	
Ayant des parents sachant lire et écrire	58	53,7	23	16,2	81
Ayant des parents ne sachant ni écrire ni lire	50	46,3	119	83,8	169
Total	**10,8**	**43,2**	**142**	**56,8**	**250**
D'origine urbaine	33	94,2	2	5,7	35
D'origine rurale	75	35	140	65	215
Total	**108**	**43,2**	**142**	**,**	**250**
Ayant 0 ha	21	50	21	50	42
0 à 5 ha	35	37,2	59	62,8	94
5 à 10 ha	16	33,3	32	66,5	48
10 à 20 ha	12	38,7	18	58	31
Plus de 20 ha	8	42	12	63,1	19
Total	**92**	**39,3**	**142**	**60,7**	**234**

Tableau 25 : **Niveau d'alphabétisation en fonction du milieu, du niveau culturel familial et du statut social**

Ces différences de niveau d'alphabétisation trouvent leur explication dans les quelques faits suivants.

Les habitants des villages urbanisés sont les plus alphabétisés des autres catégories sociales parce qu'ils ont d'abord plus de contacts avec l'univers de l'écriture et du savoir moderne. Leurs habitations s'implantent près de l'école du collège et du lycée, côtoient le terrain du sport ; la piscine et le marché municipal, et se distribuent dans un espace nouveau fondé su la géométrie des angles et système des chiffres. Là, tout tend à être réglé par le jeu des signes et des symboles inconnus dans le monde culturel paysan. Pour faire ses courses, visiter ses amis ou se déplacer au village, l'individu est obligé de savoir lire les noms des boulevards,

de déchiffrer les numéros des rues, des maisons et de décoder les signes des places ou d'un produit en vente. Le paysan qui s'installe au village urbain est contraint, dans la vie pratique, à déchiffrer les lettres d'un imprimé provenant de l'administration, de la poste, de l'hôpital, de l'école ou de l'office de l'électricité. L'activité commerciale qui tend à se moderniser exige de celui qui la pratique un niveau d'alphabétisation respectable. La comptabilité qui règle déjà les rapports des échanges dans l'économie et les fêtes envahit la plupart des relations dans la famille et dans la rue, elle draine par là des formules nouvelles et un langage universel.

Dans ces petits villages communaux, ne pas savoir lire ou écrire une lettre personnelle tend à devenir une honte implacable. Souvent par peur d'être humilié devant les jeunes scolarisés, le vieil analphabète n'hésite pas à demander exclusivement à son fils de lui dire le contenu des missives et des imprimés qu'il reçoit.

En bref, l'instruction tend à devenir un prestige social. L'ambition d'avoir une activité intellectuelle commence à être répandue. Ainsi, la motivation de conquérir le privilège dont bénéficient ceux qui savent lire et écrire ne cesse d'augmenter dans les centres urbains.

Comme ceux qui habitent les milieux urbains, ceux dont les parents sont alphabétisés peuvent aussi bénéficier des conditions de l'alphabétisation. Bien qu'ils soient moins favorisés que ceux-ci, avec la chance de 53% pour apprendre à lire et écrire, ils restent privilégiés par rapport aux autres catégories sociales. L'habitude de l'écriture et de la lecture leur est souvent transmise par le milieu familial où les parents disposent d'un savoir écrire acquis ou hérité.

Ce capital culturel constitue donc un facteur dynamique dans le processus d'alphabétisation. Dans la campagne, il est généralement d'ordre religieux. Les personnages mystiques, les membres de confréries, les notaires, les caïds, les *âlem*-s les *fkih*-s ou les *ṭaleb*-s représentent traditionnellement « l'intelligentsia » ou les lettrés du monde paysan. Aujourd'hui, la majorité des fils de ces cadres ruraux traditionnels, en voie de disparition, savent lire et écrire.

A Fechtala, par exemple, où beaucoup de chefs de familles sont des *ṭaleb*-s et des *fkih*-s, où les écoles coraniques sont abondantes et entretenues, le nombre de personnes alphabétisées est plus élevé que celui des communes éloignées du centre principal à Karia. Cela montre que le rôle du capital culturel familial dans l'instruction des individus est lié étroitement à la corrélation entre l'alphabétisation et l'effet de l'école coranique à la campagne.

L'expérience du terrain nous a appris que cette école villageoise n'est régulièrement fréquentée et mieux entretenue que là où le nombre des *ṭaleb*-s, des hommes religieux et des parents alphabétisés résidant au douar est sensiblement important. Ce sont généralement les habitants de ce type de douars qui, contre l'indifférence des responsables régionaux, vont jusqu'à la cotisation de *jmaâ* pour construire à leurs charges une école moderne sur place.

Des motivations presque semblables se produisent dans les groupements coopératifs et les villages limitrophes des grandes fermes modernes. Il s'agit ici des agglomérations pauvres dont la majorité est des ouvriers, des journaliers, des petits agriculteurs et des commerçants ambulants qui possèdent généralement moins d'un hectare ou rien. Le niveau d'alphabétisation chez ceux-ci est, comme nous l'avons constaté, plus élevé que celui des classes paysannes moyennes ou riches. Les raisons de ce fait sont multiples.

D'abord, la plupart de ces ouvriers travaillent au moins quatre à cinq mois par an à la ville : Fès, Meknès, Casablanca… ; donc, ils sont en contact régulier avec l'univers urbain. Les autres sont embauchés comme chauffeurs, comptables, gardiens, techniciens ou comme simples manœuvres dans les fermes coopératives ou privées. La chance d'apprendre à écrire et à calculer leur provient des confrontations quotidiennes qu'ils entreprennent avec l'univers de la technique moderne. Les analyses d'Albert Meister montrent bien que « les activités d'alphabétisation ne peuvent prendre sens que dans la mesure où les milieux ont déjà été ouverts à la modernisation, par un contact plus prolongé avec l'univers technique moderne, soit par des programmes volontaires de développement économique » (1972 : 175). L'auteur conclut en disant que « … le milieu technique moderne suscite le besoin d'alphabétisation » (1973 : 263).

Le même raisonnement peut s'appliquer aux commerçants ambulants dont les rapports avec le milieu technique et urbain sont très fréquents. Voyageurs permanents, ces petits commerçants jouent le rôle d'intermédiaires entre les citadins, à la ville où ils s'approvisionnent, et les populations rurales aux marchés locaux et aux centres communaux dans la région. Les contacts et les voyages leur permettent d'accumuler des connaissances nouvelles. La nature du métier leur impose des conditions qui les forcent à acquérir les facultés de l'esprit compétitif et à apprendre à écrire et surtout à calculer, cas qui ressemble beaucoup à celui dont parlait l'auteur : « Ceux qui s'alphabétisent sont ceux qui possèdent [...] un goût de la promotion et de la réussite, peut-être une faculté plus développée de résoudre les problèmes à eux » (1973 : 258). Ce qui manque, d'ailleurs, chez la majorité des moyens et des petits paysans enfermés dans leurs terroirs traditionnels.

Par conséquent, l'analphabétisme domine chez les individus dont les cadres de vie et de travail, demeurés inchangés, ne requièrent ni la lecture ni l'écriture. L'alphabétisation se développe là où elle tend à devenir un outil de la vie quotidienne : en milieu urbain, chez les familles disposant d'un capital culturel hérité ou acquis ou chez les jeunes ouvriers dont le milieu et le travail requièrent le savoir lire et écrire. C'est là aussi où les enfants, paraît-il, ont plus de chance d'être scolarisés.

4. Qui va à l'école ?

Les diverses couches sociales devant l'école sont très inégalement représentées. Cette inégalité provient des différenciations socio-économiques et culturelles des familles. Dans le monde rural, elle est renforcée surtout par les différences géographiques.

Comme le montrent les données de l'enquête (Tableau 26), le niveau économique et les milieux géographique et social semblent avoir plus d'influence que l'âge et le niveau d'alphabétisation des parents sur les conditions de la scolarisation à la campagne. Un calcul approximatif des chances d'accès à l'école fait apparaître qu'un fils de grand propriétaire ou de parents habitant le centre urbain a vingt et une fois plus de chance d'aller à l'école qu'un fils d'un paysan âgé de moins de trente cinq ans et treize fois plus de chance qu'un fils d'un père alphabétisé. Ceci dans la mesure où tous les enfants du foyer vont à l'école.

En d'autres termes, presque tous les parents ayant plus de vingt hectares ou habitant un milieu urbain envoient leurs enfants à l'école, contre 79% des parents âgés de moins de trente cinq ans et 87% des parents sachant lire et écrire. Chez les foyers pauvres et analphabètes, on compte moins de 69% des parents qui envoient des enfants à l'école.

Ces données permettent de rendre compte de deux situations différentes. L'observation et le contact nous ont appris que les grands propriétaires et les familles d'origine urbaine envoient, sans exception, tous les enfants à l'école, contrairement aux foyers analphabètes ou pauvres dont chacun n'envoie pas généralement plus d'un seul à l'école.

Désignation	**Foyers ayant des garçons en âge de scolarisation**				**Total**
	Foyers ayant des garçons scolarisés		**Foyers ayant des garçons non scolarisés**		
Age des interlocuteurs	Nombre	%	Nombre	%	
de 26à 35	19	79,1	5	20,8	24
de 35 à 60	111	76,5	34	23,5	145
plus de 60	28	70	12	30	40
Taille de propriété	Nombre	%	Nombre	%	
> 1 ha	34	68	16	32	50
1 à 5 ha	51	70,8	21	29,2	72
5 à 10 ha	33	76,7	10	23,3	43
10 à 20 ha	24	85,7	4	14,3	28
+ de 20 ha	16	100	0	0	16
Degré d'alphabéti-sation des parents	Nombre	%	Nombre	%	
Parents sachant lire écrire	62	87,3	9	12,7	71
Parents ne sachant ni lire ni écrire	96	69,5	42	30,5	138
Milieu urbain ou rural	Nombre	%	Nombre	%	
Milieu urbain	14	100	0	0	14
Milieu rural	144	73,8	51	26,2	195
Total	**158**	**75,5**	**51**	**24,4**	**209**

Tableau 26 : **Scolarisation des garçons en fonction de l'âge, du statut économique, du niveau d'alphabétisation des parents et du milieu culturel familial et du statut social**

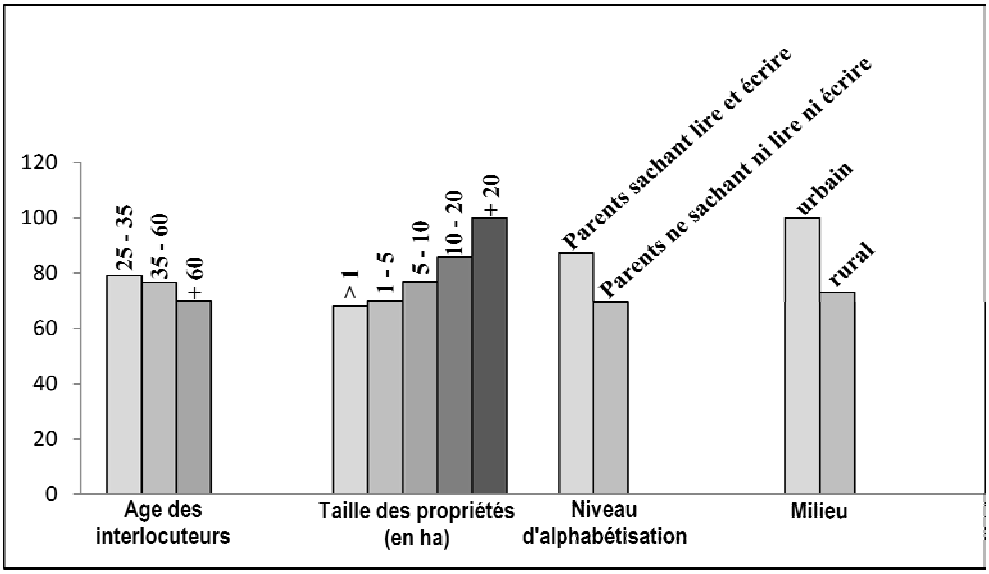


Figure 5 : **Foyers ayant des enfants (garçons) scolarisés**

De ce fait, selon la moyenne de trois enfants seulement par foyer, le fils de parents pauvres ou analphabètes a quatre vingt treize fois moins de chance d'aller à l'école qu'un garçon de parents riches ou d'origine urbaine. Ses chances sont encore à cinq fois moins que celles d'un enfant habitant la campagne ou dont le père est âgé de soixante ans. Car les foyers des parents âgés ou d'origine campagnarde, comme ceux des parents pauvres ou analphabètes, ont rarement chacun plus d'un enfant inscrit à l'école.

Dans cette distribution inégale des chances scolaires apparaissent deux pôles opposés où gravitent deux types de catégories sociales distinctes : celle des plus favorisés et celle des plus défavorisés. En effet, comme on le remarque dans la figure 5, la première comprend les fils des grands propriétaires fonciers et ceux des foyers urbains. La seconde, par contre, englobe les fils des foyers pauvres qui ont moins d'un hectare et ceux des parents analphabètes.

Le même schéma des inégalités scolaires s'applique aux conditions des filles campagnardes dans la région. En effet, la fille reste désavantagée, d'abord, au profit de son frère dans les foyers riches ou urbains et doublement désavantagée dans les foyers pauvres, analphabètes ou campagnards - par rapport au garçon et par rapport à la sœur de classe sociale supérieure ou d'origine urbaine.

Comme le montrent les données du tableau 27, la fille a 50% de chance en moins d'aller à l'école que le garçon dans la catégorie des grands propriétaires et dans les foyers d'origine urbaine car 50% seulement parmi ceux-ci envoient des filles à l'école. Elle a soixante deux fois moins de chance que son frère dans les foyers analphabètes (7% contre 69%), soixante six fois moins dans la catégorie des

campagnards (8% conte 74%) et soixante cinq fois moins dans la catégorie des foyers pauvres (4% contre 69%).

Désignation	**Foyers ayant des filles en âge de scolarisation**				**Total**
	Foyers ayant des filles scolarisées		Foyers ayant des filles non scolarisées		
Age des interlocuteurs	**Nombre**	**%**	**Nombre**	**%**	
25 - 35	4	16, 6	20	83,3	24
35 à 60	18	12,4	127	87,6	145
Plus de 60	1	2,5	39	97,5	40
Taille de propriété	**Nombre**	**%**	**Nombre**	**%**	**Total**
> 5 ha	5	4	117	96	122
5 à10	5	11,6	38	88,1	43
10 à 20	5	17,8	23	82,2	28
Plus de 20	8	50	8	50	16
Alphabétisés ou non	**Nombre**	**%**	**Nombre**	**%**	**Total**
Parents: lire et écrire	13	18,3	58	81	71
Parents: ni lire ni écrire	10	7	128	93	138
Milieu géographique	**Nombre**	**%**	**Nombre**	**%**	**Total**
Milieu urbain	7	50	7	50	14
Milieu rural	16	8,2	179	91,8	195
Total	**23**	**11**	**187**	**89**	**209**

Tableau 27 : **Interlocuteurs ayant envoyé au moins une fille à l'école en fonction de l'âge, du statut économique, du niveau d'alphabétisation et du milieu géographique**

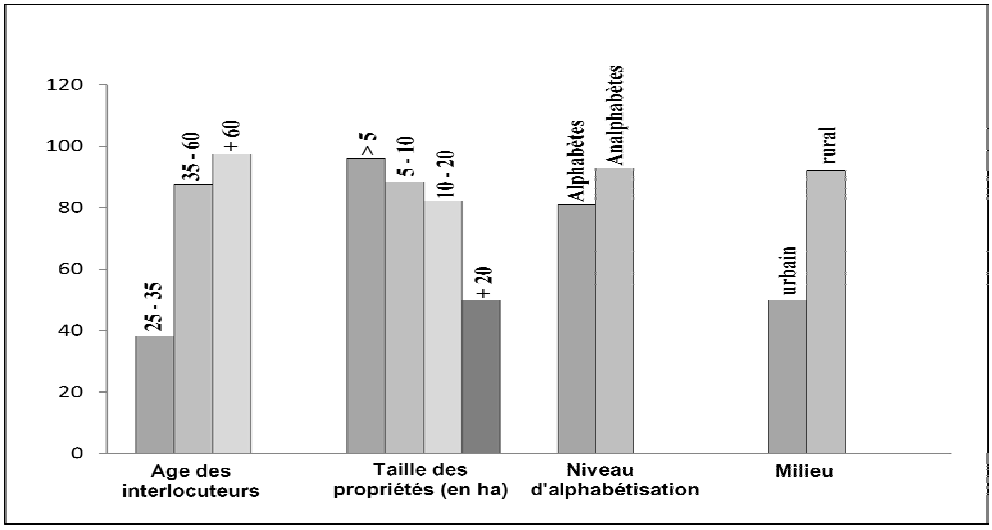


Figure 6 : **Foyers n'ayant pas de filles scolarisées**

On doit distinguer, ici, entre deux situations différentes. Si chacun des foyers (parmi ces derniers) envoie tous les enfants à l'école - ce qui est très rare dans la catégorie des pauvres et des analphabètes -, la chance de la fille d'aller à l'école doit varier entre 4 et 8% contre 69 et 74% pour son frère. En second lieu, si un seul enfant dans chaque foyer composé de trois enfants, au moins, en moyenne est envoyé à l'école - ce qui est fréquent dans la région -, la chance pour la fille d'aller à l'école ne dépasse pas 3% dans le meilleur des cas contre 24 pour son frère.

Défavorisée par rapport au garçon, elle le reste aussi rapport à sa « sœur » avec deux moins de chance d'aller à l'école dans la catégorie des parents des grands propriétaires et dans les foyers d'origine urbaine.

Il paraît donc que la lente scolarisation de la fille est due beaucoup plus à l'origine sociale qu'aux conditions matérielles des parents. A la campagne, seule la fille du grand propriétaire peut avoir les mêmes chances qu'une fille d'origine urbaine. Le poids des attitudes et de la mentalité traditionnelles encore conservées dans le milieu rural par des parents âgés ou analphabètes, auquel s'associent les contraintes familiales et géographiques, réduit considérablement les chances de scolarisation pour la fille. La preuve est que dans une école de douar, où les contraintes sont négligeables, le nombre des filles est très faible par rapport à ce que l'on trouve dans une école urbaine.

Les filles les moins défavorisées sont, par conséquent, originaires d'un milieu familial riche, urbain ou cultivé. Les autres, dans les milieux ruraux et pauvres, en ayant les charges culturelles de la tradition, se chargent de remplacer leurs frères dans les champs. C'est, enfin, le romancier algérien Mouloud Feraoun qui dit : « Mais Fouroulou n'a pas deux sœurs pour rien. Il peut aller à l'école sans déranger personne. Sa mère et ses sœurs se chargent des travaux des champs... » (1954 : 101-102). C'est aux centres urbains que la fille tend à être disposée de ses fonctions traditionnelles de bergère ou de paysanne ménagère.

En somme, la majorité des ruraux, paysans ou habitants des centres, commence à percevoir la scolarisation de l'enfant comme une tâche indispensable dans la vie moderne de notre temps. Partout l'instruction tend à devenir un prestige social. L'école comme institution moderne permettant l'intégration dans le monde des activités nouvelles est recommandée par la plupart des catégories ayant des rapports fréquents avec le milieu urbain ou disposant d'un capital culturel acquis ou hérité. Cette tendance reste très liée aux changements économiques et sociaux qui ont donné naissance à nombre d'institutions et d'activités nouvelles, lesquels changements ont accompagné le développement de l'alphabétisation et de la scolarisation qui commencent à devenir un besoin naturel dans ces dernières années. Dans cette mutation culturelle, le nombre encore insuffisant des adultes alphabétisés et des enfants scolarisés est dû dans la majorité des villages à l'indifférence des gouvernements nationaux et aux conditions défavorables inhérentes à la structure de la société locale. L'alphabétisation est donc loin d'être générale.

La scolarisation se développe là où augmente le taux d'alphabétisation. Les plus défavorisées des catégories sociales sont les filles des parents âgés, pauvres ou habitant les milieux isolés de la région. Les plus favorisés sont, en général, les enfants des centres urbains, les fils des grands propriétaires et ceux dont les parents sont alphabétisés ou jeunes.

Pour l'instant, l'école ne fait que développer ces inégalités sociales. C'est parmi les catégories ayant plus de chance de s'instruire que s'opère la sélection d'une nouvelle « élite » bénéficiant d'un prestige social et d'un pouvoir respectables dans la société d'aujourd'hui. A cette mobilité sociale s'associe le conflit entre la structure traditionnelle et la culture moderne. La diffusion intense de cette dernière et le développement de l'esprit critique qui accompagnent la multiplication des institutions scolaires entraînent la mise en cause d'un ensemble de valeurs et de rapports locaux.

Chapitre 2

Domaines des valeurs désacralisées

A mesure qu'augmente le nombre des personnes alphabétisées, s'élève le taux des enfants scolarisés, se multiplient les institutions scolaires et d'information, se substitue la culture écrite à la culture orale. Il s'établit à l'intérieur des familles une sorte de spécialisation concernant particulièrement la division du travail. De nombreuses professions et activités tendent à se substituer aux tâches agricoles traditionnelles de plus en plus dévolues. On use de tous les moyens pour fuir le travail basé uniquement sur les forces physiques. La ruée des jeunes opère partout vers les activités urbaines. Le labour, travail physique par excellence, qui convenait seulement à des hommes robustes, simples et expérimentés, tend à être dévolu par tous les jeunes de quatorze à vingt cinq ans. De ce fait, il n'y a que quelques vieillards (ridicules aux yeux des adolescents) qui se scandalisent quotidiennement de tous les actes défavorisant l'agriculture, le travail des champs et désacralisant les rapports avec les forces naturelles, les bêtes et la terre. Celle-ci tend à perdre sa « terreur sacrée » à mesure qu'elle cesse d'être l'unique source de vie à la campane.

De tous ces changements nous retenons dans ces pages l'attitude à l'égard du métier de « fellaḥ », les rapports désacralisés avec la terre et les bêtes. La survivance des rites et des fêtes agricoles. L'étude de ces thèmes nous permet de faire d'une seule pierre deux coups : cerner le rythme des attitudes nouvelles et mesurer la vigueur ou la faiblesse des croyances et des valeurs traditionnelles.

1. Dévalorisation du métier de *fellaḥ*

Pourquoi fuit-on le métier de *fellaḥ* ? Pourquoi dévalorise-t-on le travail agricole et l'agriculture ? N'est-il pas un honneur dans la tradition paysanne de consacrer toute sa vie à ses enfants et au travail des champs ?

Dans la campagne d'aujourd'hui, toutes les valeurs qui accompagnent les rapports traditionnels avec la terre et le métier de paysan sont toutefois renversées. Ce fait a été déjà remarqué dans les zones de regroupement, en Algérie, par Pierre Bourdieu, qui dit : « Paradoxe, cette société rurale voit désormais en l'agriculture une activité mineure, et confère à ceux qu'elle occupe un statut inférieur, tant dans la communauté villageoise que dans la famille » (1964 : 96).

En demandant à des autochtones, à Karia, quelle qualité attribuent-ils au métier de *fellaḥ*, éprouvent-ils un sentiment d'honneur ou de prestige dans le travail de la terre, nous avons remarqué que la plupart des réponses sont négatives. Plus de 60% de l'effectif souligne que le travail de la terre n'est ni un prestige social ni une

dignité personnelle ou familiale. Tous s'accordent sur le fait que le métier de *fellaḥ* n'est qu'un simple moyen de subsistance. On compte 90% parmi les jeunes de 17 à 35 ans, 87% parmi les habitants des centres ruraux, 80% parmi les personnes alphabétisées et 66% des grands propriétaires qui sont de cet avis (Tableau 28).

Désignation	**Honneur et moyen de subsistance**		**Moyen de subsistance seulement**		Total
1. Age	Nombre	%	Nombre	%	
17 à 35	5	9,2	49	90,7	54
35 à 60	65	46,4	75	53,5	140
+ de 60	20	52,6	18	47,4	38
Total	90	38,8	142	61,2	232
2. Niveau d'alphabétisation	Nombre	%	Nombre	%	Total
Ecrire et lire	20	20,6	77	79,4	97
Ni écrire ni lire	60	44,4	75	55,5	135
Total	80	34,5	152	65,5	232
3. Milieu	Nombre	%	Nombre	%	Total
Urbain	4	12,5	28	87,5	32
Rural	89	44,5	111	55,5	200
Total	93	40	139	60	232
4. Taille de propriété[*]	Nombre	%	Nombre	%	Total
0 - 1	20	39,2	31	60,8	51
1 à 10	50	42,7	67	57,3	117
10 à 20	15	50	15	50	30
+ de 20	6	33,3	12	66,6	18
Total	91	42,1	125	57,9	216

Tableau 28 : **Caractère attribué à l'activité agricole**

Ceux qui s'opposent à cette attitude sont généralement les vieillards (personnes âgées de plus de 60 ans), les paysans moyens, les personnes résidant dans un douar et les analphabètes. On compte 52% parmi les premiers, 50% parmi les seconds et 44,5% du reste. Ces hommes dont les possibilités d'évolution sont, en effet, limitées à cause de l'âge ou de l'ignorance vénèrent non seulement l'activité agricole en tant que telle mais aussi celui qui la pratique. Celui-ci est, d'après eux, un homme honorable tant qu'il continue à reproduire et à sauvegarder le savoir et les pratiques de ses parents et de son groupe, car le travail de la terre, pour eux, ne représente pas seulement une identité professionnelle mais également une identité sociale. Ne pas être agriculteur, c'est presque ne pas être du groupe dans la mesure où l'on ne participe pas effectivement à la majorité des activités agricoles ou cérémoniales qui préoccupent la société à laquelle on participe. Cette absence est souvent interprétée comme une trahison dans l'opinion paysanne. L'absent, selon nos informateurs, doit en ressentir un sentiment de marginalité.

[*] Dans la case (4), nous avons supprimé outre les sans réponses, les élèves qui sont au nombre de 16. Ce qui réduit notre échantillon à 216 (250 – [16 + 18]).

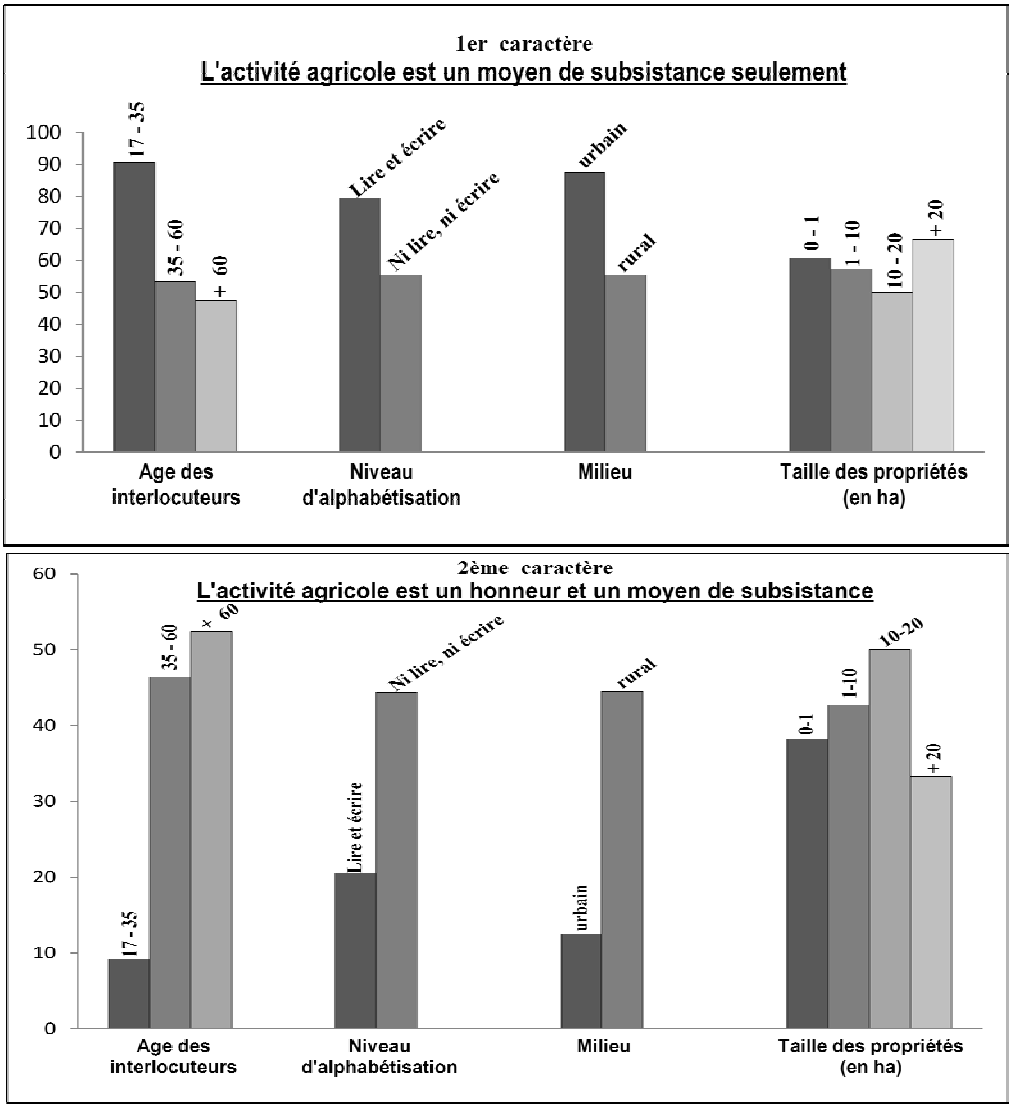


Figure 7 : **Caractère double de l'activité agricole**

La conception traditionnelle, qui confère au métier de *fellaḥ* un caractère honorable et un statut social respectable, perd de plus en plus de valeur dans la dynamique des faits suivants : le pouvoir des vieillards (gardiens de la tradition) commence à être dominé par celui des jeunes toujours nombreux. Les paysans pauvres continuent à abandonner l'agriculture pour travailler à la ville ou aux centres ruraux voisins. L'analphabétisme, sous l'effet du développement scolaire ne fait que reculer.

Cette évolution engendre l'abandon de tout ce qui se rapporte au travail de la terre. Tous les espoirs et toutes les ambitions des jeunes scolarisés se fixent sur le travail administratif, les fonctions de gendarmes et de policiers, le métier d'instituteur, d'infirmier et de technicien. Ailleurs, tous les vœux formulés, toutes les recherches effectivement entreprises s'orientent vers deux types de préoccupations : un emploi permanent et salarié - ce qui est rare à trouver dans le secteur agricole - et un métier qui ne dépend ni des aléas atmosphériques ni de la générosité naturelle de la terre ni de l'entraide familiale ou collective déjà en crise. Tous les discours, quotidiens ou officiels, s'accordent sur l'idée qu'« il n'y a pas de plus fatiguant et de plus banal que de faire ce que faisaient les vieux paysans : tenir le manche de la charrue, suivre les bœufs dans la boue, manier la pelle et la pioche et attendre sept ou huit mois pour récolter cinq ou six sacs d'orge ou de blé ».

En d'autres termes, un jeune agriculteur affirme : « c'est à défaut d'aptitude, de connaissances et de moyens que je continue à vivre dans la saleté où je suis, en m'occupant des petites parcelles de terre que j'ai héritées de mes parents ». C'est donc souvent le manque d'une aptitude professionnelle quelconque ou des moyens matériels d'investissement qui oblige la majorité des jeunes ruraux à supporter le travail dur de la terre qui dure longtemps - pendant toute l'année - et rapporte moins qu'un salaire moyen de deux mois, ce qui exprime déjà la tendance de juger les activités en fonction du temps investi dans la travail, de la nature de l'effort fourni et de la valeur matérielle - et non sociale comme jadis - de cet effort.

Un salaire fixe est l'autre sujet de jalousie du paysan à l'égard du salarié permanent ; la raison de cette attitude est souvent exprimée en ces termes : « le salarié, outre qu'il gagne mieux qu'un paysan, a un horaire de travail fixe et un salaire fixe et assuré ». Ce type de travail, pratiquement introuvable dans le domaine de l'agriculture, devient la cible de la majorité des paysans. Comme il n'existe que dans quelques fermes de modernisation - ou fermes d'Etat - le campagnard ne s'assure de le trouver qu'en dehors de l'agriculture. C'est l'une des raisons qui expliquent les flux d'émigration dans notre campagne.

Désormais, nombre de paysans vendent chaque année leurs lopins de terre, les louent ou les donnent à un associé au village pour aller travailler à la ville ou dans les centres ruraux voisins contre un salaire régulier et fixe qu'ils touchent à la fin de chaque semaine.

Tous ceux qui ont trouvé un emploi permanent et stable hors de l'agriculture cessent de se considérer comme *fellaḥ*-s même s'ils continuent parfois à exploiter les domaines qu'ils ont laissés à la campagne. Les ouvriers occasionnels et les saisonniers, eux-mêmes, tendent à se dire ouvriers si peu qu'ils aient travaillé hors de l'agriculture, par exemple, quelques semaines durant les mois d'été sur les chantiers du voisinage ou quelques mois pour les travaux de maçonnerie pendant le printemps ou l'automne. Comme le souligne P. Bourdieu, en ce qui concerne l'Algérie, les uns et les autres « lorsqu'ils cessent de se considérer comme fellahs, c'est principalement parce qu'ils refusent la condition de paysans, parce que lors

même qu'ils continuent à cultiver ils se refusent à tenir cette « occupation » pour une profession digne d'être mentionnée, conscients qu'on ne peut en mesurer le revenu et la durée, donc la rentabilité » (1964 : 70).

Dans ce contexte de la valorisation significative des emplois non agricoles, tous ces travailleurs permanents ou occasionnels cherchent à s'attribuer le nom du métier qui correspond au type de travail qu'ils effectuent en dehors de l'activité agricole. Les uns tendent à se dire, par exemple maçons, ouvriers ou chauffeurs, d'autres se disent gardiens, artisans ou mécaniciens ; d'autres encore, balayeurs, maquignons ou commerçants. La désaffection générale inégalement avouée à l'égard de la condition de paysan s'exprime indirectement dans la valorisation du métier professionnel qui signifie « ḥerfa » dans le langage populaire.

Selon les données de l'enquête, on valorise le métier, « ḥerfa », parce qu'il permet à l'individu non seulement de vivre mieux qu'un paysan, mais aussi de trouver partout et facilement un emploi stable et bien rémunéré. « Le métier est bien impérissable, il offre plus de sécurité que la terre », affirme un coiffeur qui vient de rompre avec l'agriculture. D'autres prônent fréquemment le dicton populaire qui dit que le métier « s'il ne vous enrichit pas vous protège ». C'est en ces termes que la majorité des ruraux expriment le prestige qu'ils tendent à accorder aux fonctions professionnelles qui s'opposent aux activités paysannes. C'est ainsi qu'ils estiment plus prestigieux aujourd'hui d'avoir un métier que de rester paysan, ce qui veut dire selon la version d'H. Mendras, préférer avoir une compétence qu'on acquiert et qu'on perfectionne sans cesse que de posséder un champ hérité ou un savoir transmis (1984 : 212, 249). Cette mentalité conduit à l'établissement de nouveaux rapports avec la terre et les bêtes.

2. Nouveaux rapports avec la terre et les bêtes

Dans les milieux traditionnels à la campagne marocaine, la terre et les bêtes sont entourées d'un grand respect. Ce respect, qui va parfois jusqu'à la vénération et la sacralisation, est foncièrement lié à la culture musulmane et à la tradition sociale paysanne. Ainsi, prend-il deux aspects différents.

Dans le contexte religieux, la terre est vénérée parce qu'elle est la source de toutes les créatures y compris l'être humain : « Eve et Adam sont nés d'argile ». Elle représente, en tant que telle, une créature divine énigmatique : elle est peuplée d'une multitude d'êtres et de forces inconnus. Ce mystère qu'elle représente est par conséquent remis à Dieu qui seul connaît l'essence et les mécanismes profonds de l'Univers (*kawn*). Cet acte religieux[1] entouré de la crainte et de l'effroi devant les forces inconnues, constitue le fondement de la sacralisation de la terre.

Pour les animaux, les uns sont chargés d'influence bienfaisante comme les chevaux, les moutons, d'autres frôlent la sainteté, tels que le coq, le corbeau, l'hirondelle et la

[1] Ce qu'affirme Louis Gardet dans son étude : « Notion et sens du sacré en Islam » (1974 : 327).

cigogne, d'autres encore sont chargés de « baraka », de bénédiction divine comme les bêtes destinées au sacrifice rituel. Mais, comme l'affirme Edmond Doutté, « Un certain nombre d'animaux sont particulièrement plus sacrés que les autres, ce sont les animaux domestiques » (1984 : 479).

A propos des chevaux, un hadith fait dire à Mohammed : « La générosité est nouée à leurs crinières jusqu'au jour de la résurrection » (Ibn Al Kalbi, 1928 : 2). Les moutons sont entourés de la bénédiction divine parce qu'ils ont protégé le prophète lors de son évasion de la Mecque vers Médine. Selon la légende, ils se sont regroupés autour de lui pour le cacher de ses ennemis qui étaient à sa poursuite. La consécration des chèvres, des vaches et des moutons également relève du fait qu'ils sont destinés au sacrifice rituel et au *hady* désignant les victimes dont l'immolation est offetre à Dieu lors des fêtes. La sacralisation de la cigogne est due à son origine mythique ; selon les légendes locales, la cigogne était, à l'origine, un saint qui, à cause de ses ablutions avec du lait, s'est transformé en oiseau. Quant aux pigeons, au corbeau et à tous les oiseaux charognards, croit-on dans la région, ils s'apparentent aux *djin*-s (diables).

En somme, ici, la sacralisation des animaux ou de la terre s'appuie généralement sur deux types de croyances : l'une musulmane et l'autre « animiste » très ancienne.

Son aspect social a des manifestations souvent symboliques sous-forme de valeurs ou de signes sociaux qu'on peut percevoir dans les significations sociales des rapports établis entre l'individu et les créatures vénérées ou sacralisées. Par exemple, le paysan qui n'a jamais tué une hirondelle ou une cigogne a détruit les nids qu'ils construisent sur le toit des maisons ou dans le jardin du voisinage, est considéré au douar comme un homme sage et respectueux. De ce fait, les rapports d'affection et de familiarité avec les oiseaux sacrés constituent pour le paysan une source de valeurs sociales.

Avec les animaux et la terre, ce sont toutefois les rapports de possession et d'affection qui suscitent le respect et le prestige social. L'homme d'honneur est celui qui possède un domaine qu'il défend inlassablement et des bêtes qu'il surveille et caresse tous les jours.

On doit noter, à cet égard, qu'il est plus prestigieux socialement de posséder un cheval qu'une vache et d'avoir des moutons que des chèvres. L'âne, dans la hiérarchie des bêtes vénérées suscitant un prestige social, se trouve au bas de l'échelle.

La terre, par contre, vient en tête de tous les biens que peut posséder un homme à la campagne. Elle est la plus vénérée ; « elle est notre mère », disaient les vieillards de la région, et la plus recherchée pour sa valeur sociale et idéologique. Un homme sera méprisé et se sentira lui-même diminué s'il n'est le maître, au moins, d'un petit lopin de terre. Ce qu'affirme R. Jamous dans la région du Rif, loin de la notre, en disant : « …Un homme marié, ayant des enfants, n'est un homme complet que s'il possède de la terre. Sans ce bien foncier, le plus valorisé des biens dans cette société, personne ne peut être un homme au sens plein du terme [...], un homme

d'honneur ». En d'autres termes, la terre dans notre société traditionnelle est souvent conçue comme condition de l'existence sociale. Seule la possession de quelques parcelles au finage permet à l'individu de s'enraciner dans le village, de s'insérer dans le groupe, d'établir des liens affectifs et sociaux avec la collectivité et d'affirmer enfin son identité et son existence sociale.

Tels sont, en gros, les liens qui existent entre le paysan traditionnel et la terre. Il s'y enracine parce qu'elle est condition de son existence sociale. Il s'y attache parce qu'elle est source d'honneur et de prestige social. Il la respecte et la vénère parce qu'elle est, comme la plupart des animaux mystérieux, à l'origine de tout bonheur et de tout malheur.

Cette mentalité résiste mal, semble-t-il, aux bouleversements socioculturels dans la campagne d'aujourd'hui. Elle s'affaiblit lentement mais sûrement devant la diffusion intensive des idées et des conceptions réalistes et rationnelles imposées par le progrès scientifique qui ne cesse de profaner le milieu naturel en maîtrisant ses forces et en explorant ses lois. Les relations affectives et les rapports sacrés avec la terre et les bêtes, avons-nous constaté dans la région, fléchissent et s'effacent souvent là où le tracteur et l'automobile se substituent à l'animal et l'école au *msid* et à la *zawya*. Comme la technique moderne et les institutions scolaires, la culture urbaine, qui accompagne l'extension des centres, réduit constamment la valeur sociale et mythique de la terre et des animaux, mutation d'attitudes à l'égard du monde naturel que l'étude de terrain affirme concrètement.

Comme l'exprime bien le tableau 29 (ci-après), ce sont les habitants des centres urbains dans la région qui, généralement, n'ont presque pas de relations particulières avec le milieu naturel. Plus de 86% contre 41,7% des hommes habitant un milieu rural n'entretient aucune relation d'intimité ou de révérence avec la terre et les bêtes. Celles-ci sont, pour eux, des éléments naturels comme l'eau et les arbres. Elles n'incarnent aucune force mystérieuse ou pouvoir quelconque. Elles sont à la disposition de l'homme qui doit les exploiter en usant des moyens les plus efficaces pour en tirer plus de profit. « Ce qui nous intéresse le plus dans la terre, disent-ils, ce sont ses produits agricoles et son beau paysage ». Ces liens « objectifs » basés souvent sur l'intérêt économique et le plaisir personnel s'expriment dans de nombreux faits. La plupart de ces villages - qui se disent modernes - ne s'occupent plus de la terre ; ils l'ont vendue ou cédée à des associés qui habitent encore le douar d'origine. Ceux qui continuent, quand même à l'exploiter personnellement, n'y retournent que pendant les saisons de labour et de moisson. Le reste, ils le donnent en location à des agriculteurs ou y élèvent un cheptel qu'ils confient à quelqu'un de la famille à la campagne.

Désignation	**Relation avec la terre et les bêtes**				**Total**
	Sacrées	Non sacrées	Sacrées	Non sacrées	
Age	Nombre	%	Nombre	%	
17 à 35	23	44	29	56	52
35 à 60	68	50,3	67	49,7	135
Plus de 60	28	66,7	14	33,3	42
Total	**119**	**52**	**110**	**48**	**220**
Niveau d'alphabétisation	Nombre	%	Nombre	%	Total
Sachant lire et écrire	40	43	53	57	93
Ne sachant ni écrire ni lire	79	58	57	42	136
Total	**119**	**52**	**110**	**48**	**229**

Milieu	Nombre	%	Nombre	%	Total
Urbain	4	13,3	26	86,7	30
Rural	116	58,3	83	41,7	199
Total	**120**	**52,4**	**109**	**47,6**	**229**

Taille de propriété	Nombre	%	Nombre	%	Total
0 à 1	24	46,2	28	53,8	52
1 à 10	62	53,4	54	46,6	116
10 à 20	19	61,3	12	38,7	31
Plus de 20	13	72,2	5	27,8	18
Total	**118**	**54,4**	**99**	**45,6**	**217**

Tableau 29 : **Existence ou inexistence des relations sacrées avec la terre et les bêtes**

Selon ces données, le facteur d'urbanisation semble avoir provoqué plus de changements dans la mentalité et les attitudes des ruraux que celui de l'âge et de l'alphabétisation. Dans la catégorie de ces gens alphabétisés et des jeunes de moins de 35 ans, la moyenne de ceux qui ne gardent plus de relations intimes ou sacrées avec les animaux et la terre varie entre 56% et 57% de l'effectif. Cela signifie que la grande partie des jeunes habitant la campagne et des personnes qui ont appris à lire et à écrire à l'école moderne du douar ou au *msid* continuent à percevoir le monde naturel qui les entoure en fonction de la même logique et conception que celles de leurs parents paysans. Ils sont nés paysans, ils sont restés enfermés dans le monde paysan. Bien qu'ils soient lettrés, ils auront moins de chance d'avoir des attitudes non paysannes.

De ce fait, le contact avec le monde urbain, bien qu'il ne soit pas régulier et continu, peut en quelque sorte avoir un effet presque équivalent à celui de l'alphabétisation et de la jeunesse. C'est le cas, d'ailleurs, des ruraux qui n'ont pas de terre et qui, par conséquent, ne peuvent vivre que de l'émigration. Si la majorité d'entre eux (54%) n'entretienne aucune relation d'affection, de respect ou de révérence avec la terre et les animaux sacrés, c'est parce que le travail à la ville, aux centres ruraux et dans les fermes leur favorise le contact direct avec la technologie moderne et la civilisation urbaine.

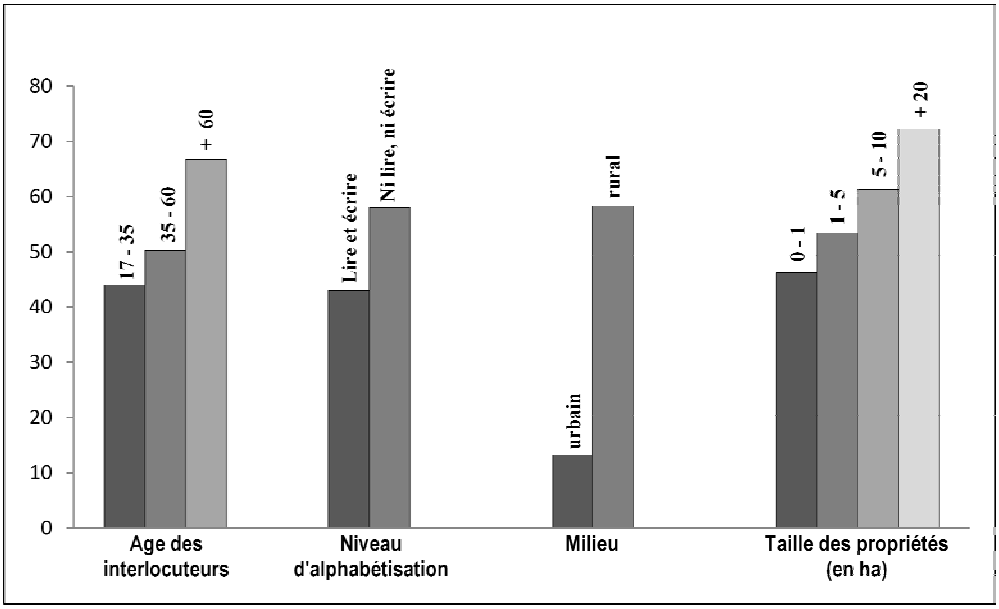


Figure 8 : **Personnes ayant des relations sacrées avec la terre et les bêtes**

Par contre, la majorité massive des grands et moyens propriétaires terriens adoptent une attitude opposée : 72,2% parmi les premiers et 61,3% parmi les seconds. Leur attachement excessif à la terre provient généralement du prestige social important que leur confèrent les grands domaines qu'ils possèdent. Quant à leur contact avec la technologie moderne, qu'il leur arrive souvent d'utiliser, il est faible et superficiel puisque ce sont les ouvriers qui la manipulent tous les jours dans les champs.

A ces paysans conservateurs s'ajoutent 66,7% des vieillards et 58% des campagnards analphabètes qui ne cessent de reprocher aux jeunes et aux paysans alphabétisés d'avoir profané la terre et lui avoir ôté la crainte (*el hiba*) qu'elle inspirait. De ces jeunes, ils disent que rien ne les effraie dans ce monde naturel et que rien ne les arrête de faire ceci ou cela. Ils sont tellement pressés qu'ils travaillent même la nuit (moment illicite), quand les êtres invisibles (*djin*), auxquels nous devons respect et avec lesquels nous partageons l'univers, reprennent leurs activités habituelles. Pour les vieillards surtout, les paysans d'aujourd'hui ne

distinguent plus le licite de l'illicite, ils labourent même en automne (période illicite pour le labour) quand la terre est en repos. En bref, toutes les critiques et tous les propos que ces vieillards et analphabètes avancent conduisent à une conclusion qu'ils expriment fréquemment en ces termes : « aujourd'hui, nous cultivons la terre mais le cœur n'y est plus ».

Par conséquent, cette tendance de désacralisation qui émerge de l'abandon des rapports sympathiques et des relations affectives avec le milieu naturel (terre et animaux) montre que le système culturel paysan connaît actuellement des changements significatifs. Elle se caractérise, en effet, par le passage du sacré au profane que la majorité massive des jeunes alphabétisés habitant principalement les centres urbanisés traduisent dans leur comportement quotidien.

Dans cette évolution, le rôle de l'urbanisation paraît plus important que celui de l'alphabétisation ou de l'âge si l'on prend chacun à part. On compte 86,7% des personnes habitant les centres régionaux contre seulement 57% des personnes alphabétisées et 56% des jeunes qui n'ont pas de relations affectives ou de révérence avec la terre et les animaux dans la région. Placide Rambaud, dans ses recherches de sociologie rurale, conclut que « pour aider la société rurale à sortir de son passé, l'influence de la culture urbaine lui paraît plus efficace que ses propres efforts » (1974 : 283).

L'efficacité de l'urbanisation relève sans doute de la richesse de ses moyens d'action et de ses possibilités très variées d'intervenir dans toutes les dimensions de l'existence humaine. Dans les centres ruraux, par exemple, la transformation du mode de vie, de l'habitat, des techniques de production, des moyens d'information et de l'espace a conduit au recul de la conception paysanne animiste et mythique du monde et à la dévaluation des valeurs qui se rapportent à la terre. Enfin, le relâchement des relations affectives allant jusqu'à la sacralisation du milieu naturel engendre la désuétude de nombre de rites et de fêtes de leur célébration périodique.

3. Rites et fêtes agraires en désuétude

Distinguons d'abord ce que nous entendons par rite et par fête. La fête est un acte collectif. Par contre, le rite peut être un acte individuel ou collectif. La fête est plus complexe que le rite ; elle s'entoure de plusieurs représentations et images et s'anime par de nombreux objets et signes matériels, décore, nourriture et instruments d'usage divers. Par là, « elle met en jeu plusieurs registres de la vie sociale » (F.-A. Isambert, 1982 : 160) alors que le rite consiste seulement en paroles proférées, en gestes accomplis et en objets manipulés suivant des règles préétablies.

Le rite et la fête se fondent sur un principe commun : la répétition. Celle-ci est l'élément principal de leur fondement. « La répétition est donnée dans l'essence du rite » (J. Gazeneuve, 1971 : 13). « Le rituel fait un constant appel à deux procédés, d'une part le morcellement, d'autre part la répétition » (C. Lévi-Strauss, (1971 : 601). La fête, comme le rite et le mythe, n'échappe pas à cette répétition. C'est ce que F.-

A. Isambert souligne dans ses études sur la fête et les religions populaires en disant : « C'est selon le même principe de répétitivité tant du mythe que du rite [...] que les mêmes fêtes reviennent aux mêmes dates » (1982 : 51).

Au principe de la répétition s'ajoute le caractère symbolique. Dans le rite, les pratiques rituelles sont généralement des symboles qu'on substitue à un être, à un objet ou à un autre symbole. Le nom : « fiancée du champ », par exemple, que les paysans de la région donnent à la dernière gerbe de blé, après les moissons est un emblème de fécondité. Il en va de même pour la fête. Néanmoins, l'action propre de la célébration est symbolique en ce sens qu'elle évoque un être, un objet ou un événement qu'on veut rendre solennel par le moyen d'un festival.

Mais différemment à la fête qui n'a pas toujours à la campagne un contenu religieux, le rite agraire est nécessairement lié à des croyances magiques ou religieuses. Sa fonction est d'établir des rapports avec les forces surnaturelles que le paysan peut éviter ou manipuler au moyen de rites.

Par contre, la fête a deux fonctions : la célébration et le divertissement. Elle consiste non seulement à célébrer un objet ou un événement, mais aussi à divertir les célébrants. Par ce fait, elle déborde le rite car pendant le déroulement des cérémonies, le spectacle de divertissement déborde souvent le rituel de célébration.

Avec ces ingrédients de plaisir et de jouissances variables et variés, la fête se distingue profondément du rite qui, généralement, reste fidèle à des règles rigides, stables et bien définies. Elle a, en plus, un caractère mixte : elle se compose d'un rituel fixe de célébration et d'un spectacle variable de divertissement. Le tiraillement entre ces deux contraires virtuels lui acquiert une structure dynamique. Ceci, contrairement au rite qui, par le principe de sa conformité aux règles, ne fait que « se reproduire avec une certaine invariabilité » (J. Gazeneuve, 1971 : 13).

Enfin, ces données théoriques conduisent à l'hypothèse suivante : dans une société rurale en mutation, par exemple, le rite agraire doit subir moins de changements que la fête. Ce que nous tenterons de vérifier dans cet exposé.

Commençons d'abord par les rites. La majorité d'eux n'existe aujourd'hui que dans les régions isolées de la campagne où le modèle de l'agriculture traditionnelle domine tous les secteurs des activités paysannes. Alors qu'ils deviennent de plus en plus rares ou disparaissent complètement aux endroits proches des centres de modernisation agricoles, des routes principales et des zones affectées par l'urbanisation ou la technologie moderne. De tous les rites qui n'ont pas encore disparu dans ces milieux, il ne reste que des fragments, parfois insignifiants, alors que ceux des milieux isolés ne subissent que des changements partiels. Une description très succincte des principaux d'entre eux peut bien le montrer.

On note, en premier lieu, le rite de l'inauguration des labours appelé « s'houl ». Ce rite ne concerne aujourd'hui que les paysans utilisant encore la charrue et les bêtes parce qu'il consiste en la préparation d'une sorte de crêpes « maloui » qu'on doit passer sur l'échine des animaux attelés avant de les donner au *khammès* qui doit les

manger par la suite. Or le nombre de ces paysans traditionnels régresse considérablement. D'autre part, il faut trouver - pourvu que le rite continue à être pratiqué - parmi ces paysans ceux qui croient encore au principe magique de la ressemblance. Par exemple, si ce jour là le *khammès* se rassasie complètement, la récolte sera bonne et tout le monde se rassasiera. De même, si les graines de grenade qu'on doit manger ce jour même sont grosses, les grains de blé qu'on récoltera cette année le seront également. A vrai dire, les gens attachés à ce genre de croyance sont de plus en plus rares. Ils sont en grande partie des vieillards et des femmes. Par ailleurs, la cérémonie la plus importante dans ce rite inaugural consiste à inviter tous les chefs de foyers du douar à un repas, le soir, en présence des *ṭaleb*-s qui devaient psalmodier le coran jusqu'à minuit. De cette manifestation rituelle et collective ne reste aujourd'hui qu'un repas symbolique qu'on partage avec des frères et des sœurs.

Il en est de même pour le rite de l'« ânṣera ». Il est actuellement ramené à deux ou trois opérations rituelles au lieu d'une dizaine pratiquées dans le temps. « C'est un rite, dit un jeune chercheur, qui rappelle trop les traditions païennes » (Martino Nicola, 1975-76 : 120). Il a lieu le vingt quatre juin. On l'appelle rite de feu parce qu'il consiste principalement à allumer des feux dans les cours, dans les champs et spécialement sur l'aire à battre. Ces pratiques sont les plus connues dans la région ; elles sont conservées uniquement dans les villages traditionnels. Au contraire, les autres cérémonies du rite sont méconnues par la majorité des jeunes et négligées par tous les paysans. Elles consistent, en gros, à exposer les enfants à la fumée des feux, à la chasser vers les vergers et les récoltes. De même, ce jour là, on fait passer des objets dans le feu, on expose les malades à la fumée, on se jette de l'eau les uns sur les autres et on ne laisse s'approcher des silos et des vergers aucune femme mariée, mais seulement les filles vierges. En bref, malgré la disparition de toutes ces pratiques, le rite de l'« ânṣera » reste très connu dans le milieu rural par l'effet magique de ses feux sur le monde naturel. Ainsi, le réprouve vivement l'orthodoxie musulmane.

Toutefois, le rite de la pluie semble avoir persisté plus que celui de l'« ânṣera ou du s'houl ». Il est resté relativement bien conservé dans le folklore local et a mieux survécu même dans l'orthodoxie musulmane. Ses cérémonies les plus anciennes consistent à asperger d'eau les enfants du village quand la sècheresse menace les paysans. Parfois, les enfants et les vieilles femmes habillent une cuillère comme une poupée et la promènent en demandant dans un chant particulier la pluie à Dieu. Ces pratiques, entre autres, n'existent aujourd'hui que dans la mémoire des gens.

D'autres pratiques, sans qu'elles subissent des changements très profonds, commencent à être dévolues dans la région. Une seule commune continue jusqu'à nos jours à s'y attacher. Ces pratiques consistent à sacrifier un taureau noir au marabout le plus vénéré de la région : Moulay Bouchta El Khammar, nommé saint de la pluie. Elles sont comme les précédentes d'ordre magique, basées généralement sur des actes manuels.

Mais, le rituel de pluie qui domine dans l'évolution actuelle est celui de « ṣalat el istisqa » (prière pour demander la pluie), cérémonie orthodoxe rapportée par l'Islam. Cette cérémonie comporte une prière qui doit être effectuée le matin. Les gens s'y rendent généralement le cœur triste, avec des habits négligés. Tout le monde peut y assister sauf les femmes nubiles et mariées. Les actes entrepris dans ce rituel sont tous d'ordre oral. C'est peut-être ce caractère apprécié par l'Islam qui a rendu « ṣalat el istiqsa » plus populaire que les anciennes pratiques magiques et manuelles.

Par conséquent, si l'on compare le rite islamique aux rituels magiques, on constate, comme le remarque Edmond Doutté, que « l'Islam a tendu à éliminer le plus possible, les rites manuels pour développer au contraire les rites oraux » (1984 :593). Cette substitution marque, paraît-il, l'évolution de la plupart des rites populaires. Dans ce processus, les uns disparaissent et les autres perdent leur contenu mythique ou religieux. Le rite de la dernière gerbe est un exemple révélateur. Jadis, conçue comme la plus chargée de forces sacrées, la dernière gerbe du champ a été représentée comme une fiancée des champs moissonnés. On l'habillait en épousée et on l'appelait fiancée du champ. Elle est, pour les paysans, un symbole de fécondité. Toutefois, on ne parle plus aujourd'hui de ces pratiques. Toute la cérémonie du rite est substituée à un simple chant habituel des moissonneurs animé par des youyous de femmes.

Quant aux fêtes agraires, il semble qu'elles ont évolué beaucoup mieux que les rites populaires. Nos exemples seront ici deux fêtes principales : celle de l'« âchoura » et celle d'« ennayr ».

La fête de l'*âchoura*

Fête musulmane, l'*âchoura* est en somme le jour de l'an musulman. Elle correspond au premier jour du premier mois « moḥarram », de l'année lunaire. Mais ses principales cérémonies ne sont célébrées qu'au dixième jour du mois. Elles comportent des rites très anciens principalement agraires dont les vestiges survivent particulièrement dans les carnavals organisés à cette occasion.

Que reste-t-il de cette fête ? Que reste-t-il de ses carnavals ? Quelles sont les cérémonies qui la dominent actuellement ? Voilà les questions auxquelles nous tenterons de répondre.

Dans le monde rural, si l'on compare les modalités de célébration du début du siècle concernant l'*âchoura* à celles d'aujourd'hui, on constate que les cérémonies de la fête ont subi des simplifications notables. A Karia, le carnaval principal de l'*âchoura* a disparu il y a plus de dix ans. On ne voit plus le « cheikh âchour » ou « boujloud », le jeune homme déguisé avec des peaux qui, en allant bras dessus bras dessous, mendie la viande aux portes. Il est le héros de ce principal carnaval appelé « souna » dans la région. Fini la mise à mort des animaux fabuleux rappelant les sacrifices des civilisations antiques. Rares sont aujourd'hui les femmes qui croient que si elles se purifient ce jour là avec du khôl et du henné,

seront purifiées toute l'année. Les fidèles et les serviteurs des marabouts ont presque cessé d'organiser leurs tournées spectaculaires aux villages pendant la première semaine de l'*âchoura*. Pour ceux-ci les jeunes ruraux n'ont que mépris et dérision.

De toutes ces cérémonies burlesques et ces rites antiques, les ruraux d'aujourd'hui ne gardent que les repas copieux du soir, les visites familiales et le caractère bruyant de la fête. Partout, les enfants continuent à jouer de la « ṭêṛija » (sorte de petit tambour) et de constituer leurs petits spectacles sur la place du village. L'achat des jouets aux enfants et l'arrêt officiel du travail pendant ce jour sont, entre autres, les éléments significatifs de l'intégration de l'*âchoura* dans la vie moderne.

La fête d'*ennayr*

Elle a lieu le premier jour de l'année julienne, c'est-à-dire le treizième jour de l'année grégorienne. Elle représente pour les ruraux le jour de l'année solaire. Elle dure de trois à sept jours selon les régions. Ses cérémonies présentent tous les caractères des rituels très anciens. Elles insistent beaucoup sur les rites de renouvellement du foyer.

Jadis, les rites d'*ennayr* ont été exécutés par tous les éléments du groupe. Vers le début de notre siècle, beaucoup d'entre eux ne furent pratiqués par les gens du peuple (classes moyennes et pauvres), par les femmes et les enfants. Récemment, quelques pratiques commencent à évoluer ; les autres tendent à disparaître complètement. Par exemple, le premier jour de la fête, on ne jette plus, comme autrefois, des végétaux sur les terrasses et on n'offre plus de légumes et du lait pour fortifier les animaux et les hommes. Aussi, seuls les vieux foyers conservent-ils la tradition selon laquelle toute entreprise en cours doit être terminée ce jour-là, sinon elle sera vouée à l'échec. Ce sont, en effet, les vieilles femmes qui continuent, selon les rites, à échanger, ce même jour, tout ce qui est vieux et usé dans la maison.

Par contre, en matière de cuisine, l'introduction des nouvelles recettes dans le menu du jour influe considérablement sur la composition des repas rituels. Ces repas consistent à ne manger le premier jour que des végétaux, le lendemain à manger surtout de la viande, en particulier de la volaille. Les jeux aussi changent de matériaux et de but. Le soir, la majorité des enfants font claquer leurs pétards au lieu d'allumer les torches et les brandons d'autrefois. Hier, ces jeux étaient organisés pour demander une année pluvieuse. Aujourd'hui, on les pratique pour s'amuser et se divertir.

Cela montre que les jeux, les repas et les moyens de divertissement évoluent beaucoup plus que les autres cérémonies rituelles. Ils sont donc les éléments dynamiques de la fête. La disparition constante des rites de célébration dans la fête provient de la rigidité des règles et des principes religieux ou magiques qui les régissent.

Comme celles du rite agricole, les cérémonies de célébration évoluent lentement ou disparaissent complètement sous l'effet des changements brusques des croyances,

des mœurs et des rapports avec le milieu naturel et les êtres. La fête agraire, même si elle survit plus longtemps que le rite grâce à son caractère dynamique, perd dans les milieux urbanisés sa valeur, son contenu et sa fonction.

La dégradation et la dévaluation croissante des fêtes et des rites agricoles se traduisent par la diminution continue du nombre des personnes qui les pratiquent ou les célèbrent. Comme dans le tableau 30, sur l'effectif des 245 personnes, plus de 58% en moyenne ne célèbrent plus des fêtes et des rites agricoles.

Généralement, ce sont les jeunes de moins de 25 ans, les habitants des centres urbanisés et les personnes alphabétisées qui considèrent ce genre de cérémonies et de pratiques rituelles saisonnières comme un fait dépassé. Ainsi, 77,7% parmi les jeunes, 62,5% parmi les ruraux des centres régionaux et 62% des personnes sachant lire et écrire refusent actuellement de célébrer une fête ou pratiquer un rite agricole.

Inversement, les conduites d'attachement au monde mythique et magique des fêtes et des rites locaux sont nettement fréquentes chez les illettrés, chez les personnes âgées de plus de 35 ans et chez les paysans de la classe moyenne. On compte 72,9% parmi les premiers, 68,8% parmi les seconds et 64% parmi les derniers.

Désignation	**Réponses positives**		**Réponses négatives**		**Total**
I - Age	**N°**	**%**	**N°**	**%**	
17 à 25	4	22,2	14	17,7	18
25 à 35	24	60	16	40	40
35 à 45	53	68,8	24	31	77
45 à 60	38	54	32	45,7	70
Plus de 60	23	57,5	17	42,5	40
Total	**142**	**58**	**103**	**42**	**245**
II - Niveau d'alphabétisation	**N°**	**%**	**N°**	**%**	
Ecrire et lire	40	38	65	62	105
Ni écrire ni lire	102	72,9	38	27,1	140
Total	**142**	**58**	**103**	**42**	**245**
III - Milieu	**N°**	**%**	**N°**	**%**	
Rural	132	62	81	38	213
Urbain	112	37	20	62,5	32
Total	**244**	**58,8**	**101**	**41,2**	**245**
IV -Taille de propriété	**N°**	**%**	**N°**	**%**	
0 à 1	27	47,4	30	52,6	57
1 à 5	51	65,4	27	34,6	78
5 à 20	48	64	27	36	75
plus de 20	12	63,2	7	36,8	19
Total	**138**	**60,3**	**91**	**39,7**	**229**

Tableau 30 : **Personnes célébrant des rites ou des fêtes agricoles**

Ces données permettent plusieurs constatations. Si la croyance à l'efficacité des pratiques rituelles est très insignifiante chez les jeunes, elle est, au contraire, très forte chez les illettrés. Ignorants et enfermés sur eux-mêmes, ceux-ci ne doivent

compter que sur l'éducation familiale et sur les connaissances transmises par les parents et les ancêtres. Dans ces conditions leur système de référence ne peut être défini que dans le domaine de la culture traditionnelle paysanne basée sur la conception magique et les rapports affectifs entre l'individu et son milieu naturel. Les jeunes sont, par contre, attirés davantage par le modèle des connaissances modernes que par celui de leurs parents et de leurs ancêtres. Leur esprit, en raison de l'âge encore jeune, n'est pas bien ancré dans le système de la pensée traditionnelle. En plus, leur éducation est souvent marquée par l'école et les conditions du monde urbain, qui commencent à s'imposer à tous les habitants de la campagne. Bien que ces jeunes se trouvent souvent partagés entre le modèle de la culture et traditionnelle et celui de la culture moderne, ils restent généralement très sensibles aux progrès du monde civilisé. Ainsi tendent-ils à déprécier le rite et la fête comme moyen d'agir sur le monde naturel et de surmonter l'âpreté du paysage et la rudesse de la vie à la campagne.

Cette dépréciation est, toutefois, légèrement inférieure chez les habitants des milieux urbanisés et chez les personnes alphabétisées. Ceux-ci réagissent avec moins de spontanéité que les jeunes. Ayant généralement reçu une éducation purement traditionnelle, ils hésitent souvent d'embrasser les nouveautés du monde moderne. Ainsi renoncent-ils délicatement aux croyances et aux pratiques propres à la société traditionnelle. Leurs attitudes à l'égard des sujets tabous, tels que la religion, les rites, les mœurs et les croyances qui les accompagnent, sont par conséquent marquées par la réticence, la prudence et l'aménagement. Nombre d'entre eux, bien qu'ils critiquent et dénigrent les pratiques du rite et les cérémonies de la fête agraire, les exécutent et les célèbrent par une sorte d'hypocrisie sociale. C'est chez ces gens là qu'on peut parler des pratiques rituelles vidées de leur contenu et des célébrations vidées de leur sens. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un conformisme apparent imposé par le contrôle des catégories sociales traditionnelles, à savoir les vieillards, les femmes, les illettrés et les classes moyennes des paysans.

Dans ces conditions, que peut-on dire alors de la fête et du rite même ? Distingués par de nombreux éléments caractéristiques, ceux-ci se transforment et évoluent d'une manière différente. Face aux tensions culturelles liées aux changements socio-économiques, la fête agraire perd son contenu et son fondement mythique et religieux. En perdant la majorité de ses règles traditionnelles de célébration, elle se transforme en une simple cérémonie de spectacle toujours en évolution.

Par contre, le rite, à cause de la rigidité de ses règles et de ses principes, disparaît complètement une fois la conception ou les croyances qui le fondent sont dévalorisées ou abandonnées. Des quelques rites qui n'ont pas encore disparu, il ne reste aujourd'hui que des fragments épars et des traces insignifiantes.

Alors que plusieurs cérémonies de la fête agricole continuent à coexister avec la fête musulmane et d'autres fêtes nouvelles d'ordre national et international. L'instituteur ou le fonctionnaire qui commémore les événements nationaux, célèbre la journée de la femme et le premier *mai* fait presque l'impossible pour

aider sa mère à fêter *âchoura*, *ennayr* et *l'aïde el kebir*. Islam, croyances magiques et savoir moderne, tous s'affrontent et se manifestent dans les comportements et les attitudes de la même personne. Les doses et les degrés des effets sont certes variés. Mais tout dépend, semble-t-il, de l'origine sociale et de l'âge de l'individu.

Un fait général reste quand même incontestable : la régression constante des conceptions magiques et animistes dans la campagne d'aujourd'hui. Elle se traduit, en bref, par la profanation du milieu naturel, en particulier la terre et les animaux domestiques ou sauvages.

Enfin, ce passage progressif du sacré au profane est révélateur non seulement d'une évolution culturelle, mais aussi d'une mutation sociale. C'est ce qu'a affirmé Gaston Bouthoul en d'autres termes : « Les véritables mutations sociales, qu'elles soient violentes ou pacifiques, consistent précisément dans le passage d'un concept important du sacré au profane » (1968 : 306). La désacralisation du temps est un autre phénomène qui doit être associé à ces changements culturels.

Chapitre 3

Conceptions et attitudes à l'égard du temps

Georges Gurvitch affirme qu'« on ne peut analyser aucune société globale d'un certain type, dans ses différences avec d'autres types de sociétés sans la replacer dans les temps dans lesquels elle vit » (1963 : 326). Telle est l'hypothèse qui nous a amené à nous demander comment cerner les mutations et l'évolution des différents paliers socioculturels de la société rurale sans saisir les types de temps dans lesquels elle se meut. Ceci, surtout quand on sait que le temps provient de l'ordre naturel, biologique et morphologique de l'univers social et de l'activité des hommes comme le souligne M. Serres : « Ce que nous savons du temps nous les tenons du corps et des choses en elles mêmes ; de la naissance et de la mort, des semailles et des moissons, du travail, du vieillissement, de la fatigue et de l'usure [...], des autres qui passent au dessus de nous. Ce que nous savons du temps nous le tenons de nos pratiques et de nos sciences pratiques » (1981 : 13).

Nous entendons par le terme temps, l'ordre successif des choses, qui se traduit par des rythmes, des coordinations et des décalages qui durent et se succèdent dans la durée. L'expérience sociale de ce temps présente la dimension principale qui nous intéresse ici. Ceci pour deux raisons :

- La première est que le temps social comme le souligne G. Gurvitch « est caractérisé par le maximum de significations humaines, complexité bien plus grande que celle du temps de la réalité psychique » (1963 : 340).
- La seconde relève du fait que seule la richesse de ce temps peut nous permettre d'appréhender les différents types de temps sociaux qui se rencontrent, se heurtent et se recoupent dans les antagonismes, les conflits et les tensions qui caractérisent notre société.

Ainsi, nous proposons de faire ressortir les changements qui ont marqué le temps où s'écoule la vie de la société paysanne, à partir de trois sphères différentes : quelques institutions et quelques activités ou attitudes collectives.

1. Repères temporels du calendrier

Trois types de repères temporels différents définissent les rythmes et les dimensions du temps dans la région. Le premier est propre à toutes les activités ayant un caractère moderne. Il se réfère surtout au registre du calendrier grégorien qui fonctionne comme un calendrier civil. Le second organise et rythme les activités religieuses, morales et magiques. Ses signes et ses éléments de mesure

sont déterminés par le calendrier musulman (ou hégirien) qui fonctionne comme un calendrier liturgique. Quant au troisième type de repère, il est particulièrement lié aux tâches et aux préoccupations paysannes traditionnelles. Son champ de référence, c'est le calendrier agraire.

Si le calendrier civil possède une année solaire, le calendrier musulman possède une année lunaire. Par ce fait, le temps dans les deux est lié étroitement aux événements naturels, cosmiques, à savoir l'alternance des saisons, du jour et de la nuit, la position ou le mouvement du soleil ou de la lune.

Les deux calendriers divisent l'année en douze mois, le mois en quatre semaines et la semaine en sept jours. Par sa nature lunaire, le calendrier musulman garde, toutefois, un caractère particulier. L'année y compte onze jours de décalage par rapport à l'année solaire. Le mois ne comprend que 28 jours. Le soir est compté comme le début du jour. C'est un calendrier qui commence par le départ du prophète Mohammed à Médine, en quittant la Mecque vers 622 avant J. C.

Quant au calendrier agraire qui commence à disparaître dans la plupart des milieux ruraux, il s'appuie sur des signes cosmiques et naturels et sur des indicateurs écologiques et météorologiques. Ces signes observables que le paysan constate empiriquement dans la nature, constituent les différents points d'interval-le du temps. Ils permettent la mesure du temps, la détermination des périodes, des événements, le repérage des saisons et des fêtes. Par exemple, l'apparition des premières feuilles du figuier annonce dans la campagne le début du printemps. Le retour de la tourterelle signifie le commencement de l'été. Le fait de ne pas pouvoir dormir dehors, la nuit, sous l'effet du froid, comme on fait souvent pendant l'été à la campagne, montre qu'on est déjà en automne. Par contre, les averses de pluie, les orages et les vagues glacées de froid indiquent le commencement de l'hiver[1].

A cette division de l'année en quatre saisons, s'ajoute un autre découpage temporel. Il consiste à diviser chaque saison en deux périodes distinctes. Chacune de ces périodes compte quarante et un jours environ, pendant lesquels se déroulent, au moins, une ou deux activités agraires bien définies. Ces sous-saisons sont donc conçues spécialement à des activités ou à des préoccupations propres au monde paysan. En résumé, à neuf sous-saisons correspondent neuf périodes et moments agricoles : celle des semailles et des labours précoces (*bekri*), celle des labours printaniers (*maẓouẓi*), celle des désherbages, celle des moissons, celle des fêtes, des mariages et de l'aménagement de l'habitat. On y creuse même des puits et les silos. La dernière dans le cycle de l'année est celle réservée aux travaux préparatifs de l'année agricole suivante.

Aujourd'hui, ce type de calendrier résiste mal à la compétition dynamique du calendrier civil et à la survivance du calendrier musulman. Avec la tendance

[1] Les données, ici, sont puisées dans un vieux document populaire utilisé, jadis, par le *fkih* de la mosquée à la campagne ; il porte comme titre « Hassas Fès et ses régions pour les moments de prière » (Mohammed Ben Abderrahman Al Fassi, Sans date précise).

actuelle de se libérer de plus en plus de l'emprise des forces naturelles - écologiques, météorologiques et cosmiques - le temps cyclique des saisons perd considérablement de son efficacité. La modification des rapports de l'homme avec la nature, les moyens de production, le travail et le groupe engendrent des attitudes et des manières d'être qui privilégient beaucoup plus le présent et le futur que le passé sur lequel se fonde le calendrier agraire.

Les repères temporels de ce dernier, basés généralement sur la lecture des signes végétaux et atmosphériques, sont détectés grâce à l'expérience des anciens. Par leur caractère imprécis, ils produisent des durées mal définies, des moments vagues et flottants qui déterminent le rythme du temps agraire. Ce rythme tend à être méconnu dans la plupart des activités paysannes dans la région. Il est conquis par le rythme moderne du calendrier civil.

Le calendrier musulman, lui aussi n'échappe pas à cette conquête. Avec l'évolution actuelle des structures socioculturelles et l'introduction de nouvelles valeurs temporelles, le temps liturgique connaît un recul considérable. Concurrencé par le temps civil introduit dernièrement par la civilisation occidentale dans la majorité des activités humaines, il se trouve aujourd'hui cerné dans un domaine très réduit, celui de la vie religieuse.

Ainsi, l'on avance les quelques caractéristiques temporelles qui distinguent ces deux types de temps. Dans la conception musulmane, le mot temps porte plusieurs significations.

- Le mot « zaman » évoque l'idée de chronicité. Il est utilisé pour désigner le temps en astronomie, en philosophie et en grammaire.
- Le mot *«* waqt *»* désigne le sens propre et universel du temps.
- Le mot *«* ãne » ou *«* ḥin *»* signifie l'instant qui correspond, dans la langue arabe dialectale de la région, à l'une des plus petites unités du temps.
- Le mot *«* dahr » condense deux significations : a) durée, laps de temps indéterminé ; b) vicissitudes du sort auxquelles l'homme est soumis.

Comme l'affirme Ahmed Hassnaoui, « si l'on veut chercher une activité primitive, fondatrice du temps chez les Arabes, il faudra bien revenir à cette perception éthico-cosmologique du « dahr » (1978 : 58). Il est à noter que ce synonyme de « dahr », comportant des significations très ambiguës, à savoir la durée indéfinie, le moment indéterminé, a presque complètement disparu du langage courant. Cela, paraît-il, est dû au développement du sens de la rigueur et de la précision chez les campagnards en ce qui concerne leur perception du temps.

En français, langue dans laquelle se meuvent la majorité des institutions et des services économiques et politiques, le mot « temps » a deux sens que l'on peut distinguer par deux vocables anglais « time » et « weather » ; il signifie le temps naturel et météorologique.

En effet, le sens, la nature et le rythme du temps changent davantage d'un calendrier à un autre. Le temps est linéaire et continu dans le calendrier grégorien

connu, dans le pays, dès les premières années du protectorat. Dans le calendrier musulman et agraire, il est par contre cyclique, ressemblant à une sorte de « danse sur place », selon l'expression de Georges Gurvitch. Ces deux calendriers font ensemble presque un seul corps. Dans la vie paysanne la pratique du temps intègre deux séries de phénomènes structurés sur un modèle circulaire : les variations saisonnières et le cycle des développements des espèces.

Dans la vie mythico-religieuse de l'Islam, le passé, le présent et le futur sont projetés mutuellement l'un sur l'autre. L'exécution des ordres divins présentés dans le texte sacré, le Coran, et l'adoption d'une attitude conforme à la conduite « sira » des quatre compagnons du prophète seules permettent au fidèle de mener une vie éternelle et meilleure après le Jugement Dernier. C'est en fonction du passé glorieux de l'Islam qu'il faille donc penser le futur et vivre dans le temps présent.

D'autre part, ces deux calendriers tiennent compte en commun de la qualité du temps. On y distingue deux types de temps : le temps sacré et le temps profane. Le temps religieux est fait de rites et de moments sacrés qui instaurent une discontinuité dans la durée qui scande le mouvement du temps. La même dichotomie temporelle s'inscrit dans l'univers agraire. Dans les rites agraires, il ne s'agit pas de quantifier le temps, mais d'accentuer les moments bénéfiques ou maléfiques des durées. La valeur relative des durées est fonction de la nature et de l'intensité de leurs qualités. Ainsi, pour le paysan, les mois pluvieux, par exemple, sont des moments bénéfiques tandis que les périodes d'épidémie et de sécheresse sont des moments maléfiques.

A toutes ces dimensions temporelles, se greffe, tout en s'étendant comme tâche d'huile, le temps quantitatif lié à l'ordre, à la mesure, au comptage et au calcul établis par le calendrier civil. Tout dépend du milieu géographique, de la nature des activités pratiquées, des lieux de travail et des types de personnes qui les fréquentent. C'est dans le cadre de ces variables que nous tenterons de saisir ces différentes dimensions temporelles du corps social, leur coexistence, leur extension et leur persistance.

2. Des temps multiples et mêlés dans l'unique institution ou activité

Si dans la société occidentale, comme le soulignent plusieurs sociologues, chaque activité ou classe sociale tend à se mouvoir dans un temps qui lui est propre, dans les conditions particulières et très complexes de notre société, l'institution ou l'activité sociale semble s'écouler dans des temps multiples souvent divergents et contradictoires. L'exemple des institutions scolaires, des activités agricoles et des attitudes quotidiennes est très révélateur.

a - L'école

L'école autonomise un type de temps distinct du temps familial, administratif ou professionnel. Elle est un agent éducatif du monde moderne. Mais elle ne vit pas seulement dans le temps quantitatif, mesurable, orienté et prévisible de ce monde.

Nombreux sont, par contre, les moments du temps sacré des événements religieux et des moments agricoles qui rompent chaque année le rythme des études scolaires. Les uns provoquent l'arrêt des cours, d'autres s'associent aux vacances scolaires pour les prolonger et les harmoniser avec un temps d'ordre différent, d'autres retardent les périodes des examens ou modifient les séances quotidiennes des cours.

Pendant le mois de ramadan, par exemple, les heures de cours se réduisent aux trois quart du temps normal d'études, soit vingt quatre heures de cours par semaine au lieu de trente. L'horaire des rentrées et des sorties prend un rythme différent du rythme habituel. On rentre le matin à neuf heures au lieu de huit heures et on sort le soir à cinq heures au lieu de six heures.

En dehors de cette période de jeûne vénérée par tous les musulmans, de nombreuses fêtes balisent les mois de l'année scolaire. Les plus importantes sont : *aïd el kebir*, *aïd es-ssaghir* et *almawlid annabawi*[1].

Quant aux vacances scolaires, elles sont souvent absorbées par les activités agricoles. Nombreux sont les écoliers dans la région qui, dès qu'ils quittent leurs sièges à l'école, retournent aux champs de leurs parents. Cela conduit bien sûr à l'érosion du temps libre - conçu pour le repos et les loisirs - par le temps saisonnier du travail agricole qui, en principe, ne figure pas dans le calendrier scolaire.

On note, par contre, que les heures de prière ne s'intercalent plus entre les phases des cours pendant la journée d'études. Mais, cela n'a pas encore conduit à la désacralisation du vendredi, jour de la prière solennelle, considéré comme le meilleur jour de la semaine. Pendant ce temps, toutes les écoles arrêtent les cours à onze heures du matin pour permettre aux élèves d'assister à la prière collective de midi.

Il ressort de tous ces faits que l'école procède jusqu'à nos jours au brassage de trois types de temps différents : le temps quantitatif mesurable, le temps qualitatif religieux et le temps agraire. Selon Ahmed El Motamassik, ce brassage s'appuie « sur une double logique ou une double référence » (1982 : 84) : une référence commandée par la logique de la « tradition » qui se traduit par l'introduction des séquences temporelles religieuses ou agraires en les juxtaposant aux heures des cours et une référence commandée par une logique de « la modernité » qui se traduit par l'organisation des cours selon un temps mécanique et mesurable. Bref, le même brassage peut être perçu, mais avec des degrés différents, au sein des activités rurales.

b - Les activités agricoles

Les coupures du temps dans les activités agricoles restent partout indiquées par des repères naturels, alimentaires et liturgiques même si quelques unes tendent à

[1] L'*aïd el kebir* : fête commémorant le dixième jour du mois de l'*aïd el kebir* quand Dieu a envoyé à Abraham un mouton pour l'égorger à la place de son fils. Les cérémonies de l'*aïd es-ssaghir* sont fêtées le premier *chawal,* mois qui suit le ramadan. La fête d'*almawlid annabawi* représente l'anniversaire du prophète.

utiliser les repères du temps quantitatif et mesurable institué par le calendrier civil. L'année, comme on vient de le préciser, est divisée en mois lunaires, en saisons agricoles et en stations temporelles représentées par des fêtes religieuses, agraires ou des *moussem*-s. Les repères utilisés dans la division du jour et de la nuit sont généralement visuels, auditifs ou biologiques.

Malgré la diffusion intense de la montre, dans tous les coins de la région, associée à la généralisation de l'horaire officiel dans la plupart des activités urbaines, le rythme traditionnel du temps agraire continue à être respecté par la majorité des paysans. D'autre part, les modifications que les techniques modernes ont récemment introduites dans l'organisation générale du travail sont encore à leur début.

Dans la campagne d'aujourd'hui, le commencement et l'arrêt du travail paysan sont encore liés au levé et au coucher du soleil. Quelle que soit la longueur de la saison, la durée active s'étale toujours sur toute la journée. Les moments de repos qui le subdivisent ne se rapportent pas à des heures fixes et régulières, ils sont liés à des moments souvent vagues et imprécis, comme ceux des repas et des prières quotidiennes. Ils sont, en outre, variables et mal définis quant à leur nombre d'une saison à une autre.

Pendant l'hiver où la journée de labour est très courte, on compte un seul moment de repos qui correspond cependant à un temps très élastique. On le prend à midi si le travail agricole effectué est difficile ou tout simplement quand les travailleurs ont faim. Et on le prend vers une heure ou deux heures de l'après-midi si les conditions de travail sont moins fatigantes. En effet, tout dépend des conditions physiologiques ou biologiques de l'individu : la fatigue ou la faim.

Par ailleurs, c'est au cours de la longue et dure journée de moisson, en été, que les moments d'arrêt sont nombreux ; on en compte, au moins, trois essentiels. Le premier correspond au repas du « ḍouḥa » qu'on prend généralement entre huit heures et onze heures du matin. Les deux autres correspondent à l'heure des prières du jour : celle du « ḍohr » (vers 12h 30) et celle de l'« âṣṛ » (vers 16h 30).

Il faut noter, en l'occurrence, que les moments de repas sont généralement beaucoup moins précis que les heures de prière. Ceci relève du fait que les prières sont annoncées par le *fkih* du douar qui doit consulter une montre que les membres de la *jmaâ* achètent collectivement et la dépose à la mosquée.

En cas d'absence du *fkih* ou à défaut de montre, les paysans font appel, comme nous l'avons rencontré il y a dix ans environ, à des moyens très anciens. En mesurant l'ombre d'une personne debout sur une terre plate, ils comptent trois pieds pour la prière du midi et sept ou huit environ pour celle de l'« âṣṛ ». Mais le moyen le plus utilisé jusqu'à nos jours dans la vie quotidienne est celui du chant du coq. Il est opérationnel du fait qu'il permet de repérer non seulement les différentes phases du jour, mais aussi celles de la nuit. De tous ces moyens traditionnels de repérage, ceux qui l'emportent aujourd'hui dans le domaine du travail, comme le soulignent nos interlocuteurs, sont les heures de prière. C'est en

fonction de celles-ci qu'on fixe dans la plupart des régions le prix de la durée du travail fourni par les ouvriers agricoles : laboureurs ou moissonneurs.

Un fait nouveau dans les conditions actuelles où le travail est partout payé en argent : la mesure des durées actives dans la journée est devenue de plus en plus précise. En menant notre enquête dans les champs pendant l'été, nous avons rencontré plus de 30% des moissonneurs qui possèdent des montres, mais aucun de ceux qui travaillent chez des particuliers ne veut montrer au propriétaire la montre qu'il porte sur lui. En demandant des explications sur ce fait, tous les travailleurs ont répondu qu'il y a deux raisons fondamentales qui les ont amené à dissimuler leurs montres.

- Premièrement, disent-ils, « nous avons fait appel à la montre parce que nous n'avons plus confiance dans les *fkih*-s qui sont souvent corrompus par les grands propriétaires qui leur demandent toujours de retarder les heures de prière pour nous exploiter ».
- Deuxièmement, « nous dissimulons nos montres pendant le travail parce que nous ne voulons pas courir le risque d'être expulsés par le propriétaire qui ne veut pas qu'on sache l'heure exacte de l'arrêt du travail ».

Ces données révèlent le développement de deux attitudes opposées à l'égard du temps. La première est celle des ouvriers agricoles, elle consiste à faire appel à des moyens modernes pour mesurer avec précision la durée du travail estimée partout et valorisée en argent. La seconde attitude est celle des grands propriétaires fonciers qui voient dans la rigueur de la montre un danger implacable. Ils s'attachent davantage au système de repérage le moins précis pourvu qu'ils puissent dissimuler aux travailleurs la durée exacte du travail fourni. De ce fait, ils parviennent à réaliser plus de profit en payant moins des ouvriers qui travaillent beaucoup plus qu'il ne faut.

C'est peut-être l'une des raisons qui expliquent le refus de nombre d'agriculteurs modernisés d'adopter l'horaire officiel qui limite les heures de travail et fixe avec précision les moments d'arrêt et de repos. Ainsi, on trouve la majorité des ouvriers agricoles dans les fermes de modernisation qui travaillent, quelle que soit la longueur du jour, du lever jusqu'au coucher du soleil. Dans les cas les plus évolués, on respecte les heures officielles de repos et des arrêts intermédiaires et non celles des entrées et des arrêts de travail.

Par ailleurs le changement le plus important est celui qui affecte le rythme saisonnier de l'activité paysanne. Il est généralement dû à l'utilisation fréquente de la technologie moderne dans la production agricole. Deux saisons tendent à devenir de plus en plus courtes : celle des labours et celle des moissons. Avec le tracteur, le paysan moyen laboure aujourd'hui en trois ou quatre jours ce qu'il labourait hier en deux mois avec la charrue. Ce qu'un travailleur moyen peut moissonner avec sa famille en deux mois, la moissonneuse-batteuse l'effectue en deux jours et avec moins de frais. De ce fait, tous les paysans déclarent que l'ensemble des travaux d'été s'achève aujourd'hui dans une durée de moins de vingt jours au lieu de trois mois et les travaux de labour et des semences s'accomplissent, dans la plupart des

cas, pendant un mois seulement au lieu de quatre. Ce temps gagné au cours de l'année agricole engendre, en conséquence, la naissance de nouvelles préoccupations à la campagne. Plusieurs jeunes agriculteurs commencent à parler de vacances et de temps de loisir. D'autres essayent de s'occuper dans des activités lucratives en dehors de l'agriculture.

Tout cela conduit à conclure que le progrès technologique est en train de gommer le temps que nécessitaient certains actes et tâches traditionnels. Avec une telle évolution, des comportements collectifs nouveaux ont tendence à se développer ; la majorité des ruraux commence à pratiquer plusieurs activités pendant une seule saison et tend à faire maintes choses en moins de temps.

c - Quelques comportements collectifs nouveaux

Les comportements en question sont centrés généralement sur la façon de percevoir le temps, le maîtriser et l'exploiter.

Le fait par exemple de se presser pour pouvoir faire plusieurs choses n'est ni une vertu ni une qualité dans la mentalité traditionnelle. Il est un comportement diabolique, parce qu'il provient du sentiment implacable de l'avidité que la religion conçoit comme une attitude animale. Selon les normes de l'Islam, « se hâter et se presser sont des actes sataniques », c'est-à-dire inspirés par Satan (*al âjalato mina achayṭane*). Le dicton populaire affirme dans le même sens que « la souris pressée est une chance favorable pour le chat » (*al faṛ al mazroub min saâd al qaṭ*).

A ces attitudes ancestrales, les jeunes ruraux réservent la moquerie et la dérision. Ils prônent le proverbe arabe qui dit « le temps, c'est de l'or » (*al waqto min dahab*). Ainsi, apprécient-ils l'attitude de faire vite plusieurs choses, pour pouvoir exploiter le temps à fond. D'où l'on trouve, aujourd'hui, plusieurs paysans qui, le matin, travaillent dans les champs, le soir s'occupent des épiceries qu'ils viennent de créer au douar. D'autres, grâce à leur proximité des routes, le matin, travaillent dans les chantiers d'urbanisation au village centre de Karia, à six heures du soir, retournent chez eux, mènent leurs bêtes à l'abreuvoir, passent à la mosquée pour se livrer aux cinq prières du jour, s'informent sur la vie du douar, rentrent à la maison, dînent et montent la garde pendant le reste de la nuit au verger ou au jardin familial.

Cette attitude à l'égard du temps est foncièrement favorisée par le progrès technologique. Actuellement, il est courant qu'un paysan achète dans le même jour au *souq* du village ce dont il a besoin, touche le mandat qu'un de ses fils lui envoie de la ville, consulte son avocat à Fès et retourne le soir pour dîner au douar d'origine.

A ceci s'ajoute la naissance de nouvelles habitudes qui tendent à bouleverser le rythme de la vie quotidienne. Les ruraux habitant près des routes ou à côté des fermes de modernisation commencent à régler le rythme de leurs activités, de leurs repas et de leurs voyages sur l'horaire de l'autocar qui sillonne la campagne deux ou trois fois par jour, sur les moments d'arrêt du tracteur ronronnant au bas des collines et sur l'heure des informations principales qu'on écoute régulièrement à la

radio. Dans les centres régionaux d'urbanisation, ce sont surtout l'entrée et la sortie des écoliers, des fonctionnaires et des ouvriers qui rythment alors la journée.

L'extension des noyaux d'urbanisation, la montre, les horloges accrochées aux cafés et aux bureaux administratifs, la radio, etc. imposent une vision nouvelle du temps : celle qui exige la précision des durées et l'exactitude des moments. Dans les centres, on tend à utiliser le langage des dates en ce qui concerne la mort, les naissances, les congés, les vacances…, à fixer à l'avance des jours des fêtes familiales, des cérémonies, des contrats personnels ou collectifs et à préciser les heures des rencontres et des rendez-vous. Bien qu'on garde encore l'habitude de dire, en fixant un rendez-vous avec quelqu'un : « on se verra demain au café », « tu passeras me voir après-midi », on tend à apprécier souvent celui qui dit par exemple : « on se verra ce soir entre six heures et sept heures ou à six heures » tout court.

Le développement du temps précis dans les centres urbains n'exclut en aucun cas la dominance presque absolue dans les milieux paysans du temps vague et imprécis que Jacques Attali qualifie de flottant (1982 : 25). Là où la montre et la radio n'ont pas encore entamé leur conquête, les coupures du jour et de la nuit restent très approximatives du fait qu'elles ne sont indiquées que par des repères alimentaires, visuels et auditifs. Les expressions « après le coucher du soleil », « à la nuit noire », « à l'heure du premier sommeil », « au premier chant du coq », « alors que le coq a déjà chanté trois fois », sont encore très courantes.

Dans le domaine de l'évaluation des durées, le souci de l'exactitude reste encore dominé par l'habitude ancestrale des approximations et des estimations qui s'appuient souvent sur des repères liés aux moments distingués de l'individu, de la famille ou du groupe. Ainsi, on dit souvent : « quand j'ai atteint l'âge du jeûne », « je suis né le jour où mes parents ont fui la guerre des colons », « ce fait remonte à l'année de l'épidémie », « notre rencontre date de la sécheresse précédente ». Ces repères s'avèrent non seulement imprécis mais aussi inefficaces dans la mesure où ils ne permettent de situer ni les intervalles des durées ni la succession des moments historiques.

C'est ce que nous avons tenté de vérifier dans notre enquête de terrain. En demandant aux interlocuteurs de classer en ordre chronologique trois événements historiques d'ordre national, nous avons remarqué que seules les personnes usant des moyens précis de datation ont pu trouver le bon ordre de ces moments.

Ces individus marquent une évolution significative par leur recours à ces moyens précis, appartiennent à trois catégories sociales différentes : les habitants des centres ruraux, les personnes alphabétisées et les jeunes de moins de 25 ans. De tous ceux qui ont réussi à classer correctement les événements : le retour de Mohamed V, la marche verte et la promotion nationale, on compte (Tableau 31, ci-après) 94,1% parmi les premiers, 54% parmi les seconds, 50% parmi les derniers, alors qu'on trouve seulement 23,7% parmi les analphabètes, 26,8% parmi les campagnards et 17,5% parmi les vieillards.

Désignation			**Réponse en ordre**		**Réponse en désordre**		**Connaissance vague ou nulle**		**Total**
Milieu			**Nbr.**	**%**	**Nbr.**	**%**	**Nbr.**	**%**	**Nbr.**
rural			55	26,8	109	53,8	41	20	205
urbain			32	94,1	0	0	2	5,9	34
Total			**87**	**36,4**	**45,6**	**11,7**	**43**	**18**	**239**
Niveau d'alphabétisation			**Nbr.**	**%**	**Nbr.**	**%**	**Nbr.**	**%**	**Nbr.**
Sachant lire et écrire			54	54	33	33	13	13	100
Non			33	23,7	76	54,7	30	21,6	139
Total			**87**	**36,4**	**109**	**45,6**	**43**	**18**	**239**
Age			**Nbr.**	**%**	**Nbr.**	**%**	**Nbr.**	**%**	**Nbr.**
17-35			27	50	24	44,5	3	5,5	54
35-60			53	36,5	63	43,5	29	20	145
plus de 60	7	17,5	22	55	11		27,5	40	
Total	**87**	**36,4**	**109**	**45,6**	**43**		**18**	**239**	

Tableau 31 : **Classement par ordre chronologique de trois événements nationaux : le retour du roi Mohamed V, la promotion nationale et la marche verte**[1]

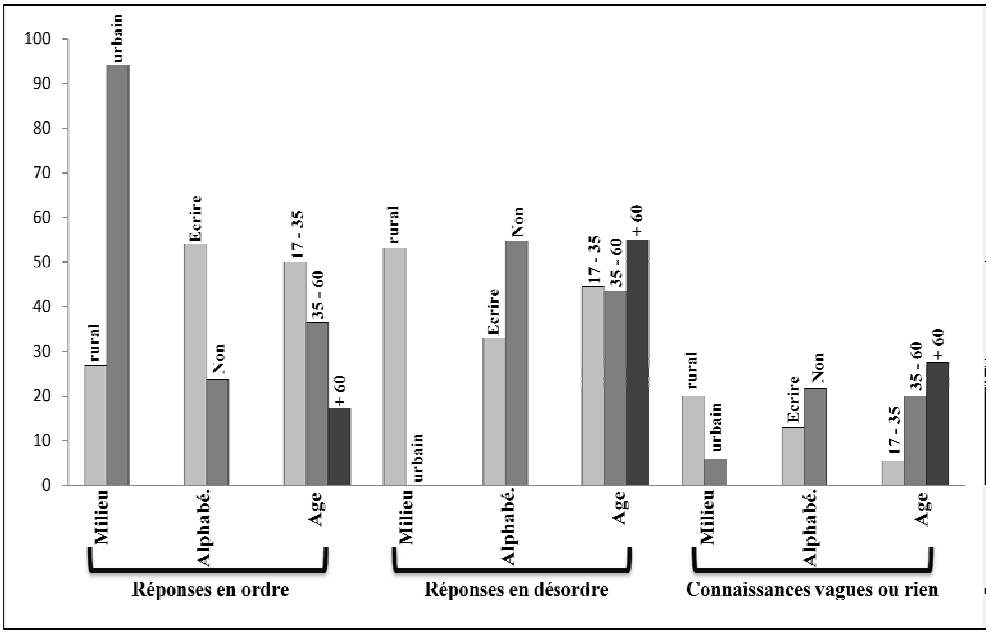


Figure 9 : **Classement par ordre chronologique de trois événements nationaux : le retour du roi Mohamed V, la promotion nationale et la marche verte**

On doit préciser qu'il ne suffit pas d'être jeune ou alphabétisé pour pouvoir repérer les événements de l'histoire nationale. Il faut savoir bien utiliser le système de

[1] *Remarque* : le retour de Mohamed V a eu lieu en 1953, les programmes de la Promotion Nationale ont été lancés vers 1959-1960, la marche verte s'est effectuée en octobre 1975.

datation et être d'un milieu culturel très ouvert sur l'univers national. C'est, au fait, le cas des personnes habitant les centres urbanisés. Leur taux qui s'élève à 94,1% est très révélateur.

Le cas opposé est celui des personnes âgées de plus de soixante ans ; 17,5%, seulement ont pu ordonner correctement les trois événements proposés, 55% s'en souviennent très bien mais les citent en désordre. Le reste (27,5%) n'en garde que des souvenirs très vagues. Cela signifie que les vieillards méconnaissent non seulement les règles élémentaires de datation, mais aussi tout ce qui se produit en dehors du village ou de la tribu. Ils sont, par là, le groupe le plus enfermé sur lui-même. Par rapport aux catégories sociales, ils représentent les éléments qui ont le moins de possibilités pour appréhender le temps historique, local ou national. Leur expérience du temps historique ne semble s'appuyer, par conséquent, que sur la mémoire individuelle ou collective du groupe. Avec cette mémoire souvent embrouillée par la répétition inlassable des périodes et des événements, ils aperçoivent le passé comme un amas de souvenirs, de scènes semblables et non une succession de durées et de moments distincts.

Quant aux analphabètes et aux campagnards, ils manifestent une attitude plus évoluée que celle des vieillards. Leur recours aux moyens traditionnels de repérage n'est pas exclusif. Ils sont sensibles aux procédés de datation les plus précis malgré les contraintes de l'analphabétisme et l'emprise du milieu socioculturel. Dans cette évolution, la différence entre les campagnards et les analphabètes paraît très négligeable. Des personnes ordonnant correctement les événements nationaux, on compte 26,8% parmi les premiers et 23,7% parmi les seconds. Il en va de même pour leur niveau d'ouverture sur l'univers national et leur recours aux données de la mémoire. Si 53,2% parmi les campagnards et 54,7% parmi les analphabètes classent les trois événements nationaux en désordre, respectivement 20 et 21% des premiers et des seconds ne s'en souviennent même pas. Avec ces capacités d'ouverture sur le temps national et ces moyens de saisir les différents moments historiques, les campagnards et les analphabètes se trouvent beaucoup plus proches de la catégorie des vieillards que de celle des personnes alphabétisées ou habitant un milieu urbain.

Pour conclure, disons que les jeunes ruraux alphabétisés, habitant les villages urbains, sont aujourd'hui les mieux préparés à abandonner, effectivement, les modèles temporels du monde paysan. Ils sont plus sensibles à l'écoulement du temps, à la longueur de ses durées et à la valeur de ses moments et de ses instants cumulatifs. Ils ont, contrairement à leurs aînés et à leurs frères, les campagnards analphabètes, une conscience plus ou moins aigue de la valeur du temps et un souci appréciable de l'exactitude.

Cette évolution va de paire avec l'urbanisation des centres ruraux. Là, la majorité des signes naturels et cosmiques cèdent considérablement la place aux horloges. L'harmonie que le temps agraire établissait entre le rythme de la vie humaine et les cycles naturels, des jours et des nuits, de la ronde des saisons et des fêtes est

sensiblement perturbée par le temps scolaire, l'horaire administratif et le rythme de l'activité ouvrière.

Dans ces conditions, le temps commence à être de plus en plus quantifié et mesuré. Cette perception quantitative entre en compétition avec l'expérience qualitative du temps religieux. Au mouvement linéaire et continu de celui-ci s'associe le mouvement discontinu du temps moderne. La perturbation du temps cyclique fondé sur la répétition des instants[1], des nuits et des jours, devient, par conséquent, un fait dans la campagne d'aujourd'hui.

Conclusion de la quatrième partie

Toutes ces discussions nous conduisent à formuler deux questions de synthèse.

- Lequel de tous les phénomènes socioculturels, que nous avons vus, a connu plus d'évolution ou a subi plus de changement ?
- Quelles sont les catégories sociales qui représentent par leurs attitudes et leurs comportements quotidiens les agents ou les acteurs des changements qui affectent ces phénomènes ?

A cette dernière question, nous répondons d'emblée, que les habitants du milieu urbain, les jeunes, les personnes alphabétisées, les ouvriers et les riches sont les groupes sociaux les plus favorables aux changements culturels qui se produisent actuellement dans le monde rural. Ce sont eux qui s'alphabétisent et contribuent à l'instruction de leurs enfants. Avec des degrés différents, ils tendent à modifier leurs rapports avec le milieu naturel, à établir des relations nouvelles, non affectives ou sacrées avec le monde des êtres vivants. La possession de la terre ne représente plus pour eux un intérêt symbolique, voire un prestige social. Sa valeur relève seulement de ses productions économiques. En tant qu'éléments novateurs, les jeunes et les habitants des milieux urbains manifestent plus d'attitudes négatives à l'égard des croyances populaires ou locales du monde paysan. Mais tous, les uns et les autres aspirent, avec des degrés différents, au renouveau global des valeurs. Savoir lire et écrire, le rapport plus ou moins étroit avec la technique moderne, la fréquentation des milieux ouverts ou urbanisés ont contribué à étendre leurs contacts et à élargir la gamme de leurs connaissances et de leur référence quant aux manières d'être, de réfléchir et d'agir.

Dans les conditions contaignantes de la tradition, les pratiques dynamiques de ces acteurs sociaux restent loin de manifester une évolution radicale. *Le changement des conduites et des comportements n'est ni profond ni global.* On accepte avec enthousiasme d'envoyer un enfant à l'école, mais on hésite souvent d'y envoyer une fille. On veut bien habiter dans un centre urbain, mais on ne veut pas qu'on soit empêché de pratiquer quelques rites paysans. Nombreux sont ceux qui ont

[1] Selon L. Massignon, le temps pour la société arabo-musulmane est une « constellation », « une voie lactée d'instants » (1970 : 353).

rompu avec l'agriculture et qui n'osent pas tuer une hirondelle ou une cigogne dans une opération de chasse. Presque tous les fonctionnaires des différents services ne participent pas aux fêtes agraires et n'assistent pas généralement à la prière solennelle du vendredi, mais rares sont ceux, d'entre eux, qui adhérent à un parti de tendances communistes ou ne célèbrent pas des fêtes religieuses.

Le temps pour l'ensemble de ces acteurs novateurs comporte encore des moments sacrés et des instants affectifs. Il continue à être rythmé par les heures de prière chez la majorité des artisans et des commerçants dans les centres urbains. Le temps continu des activités administratives et scolaires est souvent scandé par le temps cyclique des saisons, des *moussem*-s et des *souq*-s hebdomadaires.

Comme le montre toutes les pratiques des acteurs sociaux, ces valeurs et ces faits culturels ont subi des changements variés et très différents. D'où la nécessité de se demander lequel de ces faits et valeurs a connu plus d'évolution ou a subi plus de changement.

Dans notre étude, toutes les données montrent que *les domaines les moins affectés manifestant plus de résistance et de permanence sont ceux qui se fondent le plus sur des règles morales, mythiques ou religieuses*. Ces domaines peuvent être définis particulièrement dans le champ de trois types de rapport ou de mode d'existence : l'attitude à l'égard de la scolarisation de la fille, le rapport du campagnard avec son milieu naturel, notamment avec la terre et les animaux, et les pratiques rituelles d'ordre agraire obéissant à des lois magiques ou mythiques.

Comme l'affirme R. Bastide, les changements qui peuvent affecter ces croyances et ces conduites « ne sont alors que des phénomènes d'adaptation et de rééquilibration » (1975 : 99). Ce sont par contre les valeurs et les faits se rattachant aux objets ou échappant aux croyances qui se transforment le plus. De ce fait et dans la plupart des cas, ils jouent un rôle dynamique de changement et de perturbation. Le développement sensible de la scolarisation des garçons, la dévaluation considérable du travail paysan et leurs effets sur les attitudes et les comportements, sur les conditions de travail et d'existence chez les ruraux sont à ce propos deux exemples révélateurs.

Pour conclure, disons en un mot, comme certains auteurs, que le modernisme toucherait moins le signe que l'objet, le fond que la forme.

Conclusion générale

Au cours de chacune des sections consacrées dans cette étude aux tribus de Karia, nous avons essayé de mettre en évidence les traits de l'évolution de la société locale, le caractère des changements et des déséquilibres qui l'ont affectée. Nous avons, en même temps, précisé la nature des facteurs et les aspects des processus qui ont provoqué ou accompagné le bouleversement ou la perturbation des différentes unités de l'organisation sociale. Ici, nous trouverons les résultats essentiels de ce travail. Puis nous tâcherons d'en tirer les orientations et les enseignements possibles.

Les processus de transformation qui caractérisent la société paysanne depuis l'Indépendance diffèrent des changements ou des évolutions que le monde rural a connus précédemment. La période du protectorat se distingue par la perturbation de l'ensemble du corps social et la déstructuration plus ou moins profonde de l'organisation politique et économique dominante. Celle de l'Indépendance se caractérise, néanmoins, par la dominance d'une dynamique générale opérant deux processus de changement : la déstructuration et la restructuration. Le changement produit au cours de l'ère précoloniale était souvent partiel et superficiel à la différence des grands bouleversements qui nous préoccupent au XXème siècle ; il a permis une rotation du pouvoir personnel à l'intérieur d'une organisation plus ou moins stable ; en transformant les tribus à forte cohésion sociale en groupes militaires au service du Makhzen, comme le cas des Oulad Aïssa et Hjaoua, il a affecté le personnel lui-même et perturbé les rapports sociaux par la modification du régime politique et foncier.

Comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail, à Karia, comme dans la plupart des régions prérifaines en banlieue de Fès, trois facteurs conjugués semblent avoir favorisé la naissance de « nouveaux » rapports de production basés sur l'exploitation de grands domaines seigneuriaux appelés *âzib*-s :

- La constitution d'une aristocratie administrative makhzanienne qui transforme les concessions de *tenfida* en propriété privée et s'empare de plusieurs domaines collectifs ou privés dans les zones d'influence tout en réduisant l'échelle politique et économique des conseils locaux, de *jmaâ* et des chefs de famille qui les représentent.
- Le développement du pouvoir religieux et mystique des chefs de *zawya*-s qui avait pour conséquence l'extension des *âzib*-s où le droit à la terre impliquait souvent le droit sur les habitants. Deux moyens ont permis à ces chefs religieux de constituer de tels domaines : la collaboration avec le pouvoir central contre des privilèges fonciers et leur influence politique personnelle au niveau local.

- La proximité de la ville incite, cependant, plusieurs commerçants citadins à acheter des terres et investir dans les campagnes environnantes. L'extension des transactions entre la ville et ces derniers engendre, par conséquent, la diffusion des produits urbains et le développement de l'économie marchande.

Cette tendance ne semblait avoir profité qu'aux familles qui se partageaient le pouvoir ; les pauvres tendaient à devenir des *khammès* et des *rabbaâ*-s en se privant de plus en plus des parcours et des terres collectives aux alentours des villages. Mais cette transformation foncière n'a conduit à aucun changement fondamental. Elle a accéléré le développement de la propriété privée. Elle a réduit les domaines collectifs. Elle a renforcé les rapports de dépendance entre les individus. Mais elle n'a eu aucun effet sur la famille et le système des lignages. Les défections produites par l'introduction de quelques institutions politiques et juridiques nouvelles ont seulement effleuré le cadre de l'organisation sociale.

En somme, le changement lent et partiel à l'époque semblait avoir agi sur la terre et sur la tribu et non dans la tribu, dans la mesure où seules les institutions socio-politiques à l'échelle tribale et le régime foncier ont été sensiblement modifiés. Contrairement à ce qu'avançait G. Lazarev, ces transformations n'impliquaient en aucun cas, d'une manière directe et immédiate, « la naissance du capitalisme agraire » dans la région (1977 : 57-69) ; le développement de la propriété privée qui n'était pas encore générale semble seulement en avoir préparé les conditions premières par le biais de l'extension des grands domaines personnels constitués par les commerçants fassis et les agents de l'administration makhzanienne.

C'est pendant la période moderne que l'on voit évoluer sensiblement les institutions sociales et économiques, le système agraire, les rapports de production, les besoins, le mode de vie, la nature de l'habitat et les individus mêmes. Cette évolution a connu deux rythmes différents pendant deux époques différentes : la période coloniale et l'Indépendance.

Au temps de la colonisation, deux processus conjugués ont produit des modifications significatives dans l'organisation globale de la société paysanne : la déstructuration et le déséquilibre. Le premier affectait principalement les rapports et les instances d'ordre économique, juridique et administratif. Provoqué par l'intensité des actions militaires et politiques au départ, il se développait par la suite, sous l'effet des interventions politiques et juridiques visant la refonte de plusieurs secteurs dans le domaine de l'administration, de l'agriculture, des échanges et du travail dans le monde rural. Le second qui touchait directement l'ordre social des familles et des lignages, les rapports personnels des individus, le monde des signes et des symboles influençait, par conséquent, les conditions d'existence et les composantes même du système culturel. Dû aux conséquences inéluctables des mesures coloniales, il s'affirmait sensiblement par le fait de l'acculturation qui caractérise ce que G. Balandier appelle « la situation coloniale ». Liés aux phénomènes de l'appauvrissement, de la dépossession continue des paysans puis renforcés par les conditions du chômage et de l'exode rural, ces deux

processus conduisent en commun à l'éclatement de nombre d'institutions et de rapports traditionnels.

« La campagne était aussi gouvernée que les villes » (E. Gellner, 1969 : 11). A Karia, plus de quatorze ans de guerre (1912–1926), la transformation des villages stratégiques en casernes militaires, les *souq*-s en lieu d'encadrement d'un centre administratif régional de commandement étaient suffisants pour que plusieurs lignages se dispersent, que nombre de douars disparaissent de la carte ethnique, que d'autres changent de lieu de résidence et que certains émigrent à la ville ou ailleurs. Ainsi, se déformaient la plupart des frontières délimitant les terroirs des finages, des fractions ou de la tribu. Désormais, le gouvernement central n'est plus une cour et une armée itinérante représentée par des notables locaux, c'est une bureaucratie administrative au centre d'un réseau effectif de pression représenté localement par des bureaucrates. Cela avait pour effet la neutralisation de la plupart des formes traditionnelles de pouvoir.

Les mesures fiscales, les procédures juridiques, les corvées obligatoires et l'implantation d'un peuplement européen sur des terres conquises ont provoqué des perturbations multiples et variées dans les différentes composantes de la structure sociale agraire. Parmi les plus importantes, on trouve celles qui relèvent de la réduction des domaines collectifs, des *ḥabous* et des parcours, celles qui résultent de la déformation du terroir, des finages villageois, du cadastre, la démystification du droit coutumier, du bornage et des associations d'entraide et celles qui proviennent de la politique de cantonnement de contrôle et des taxes. En effet, ces modifications n'étaient ni radicales, ni globales, d'autant plus qu'elles n'affectaient que partiellement et souvent d'une manière superficielle les rapports et techniques de production, le mode de vie des paysans, le système patriarcal de la famille et des institutions socioculturelles dont la portée et les fonctions ne dépassaient pas l'échelle du douar.

Associés aux conséquences de la monétarisation de l'afflux des produits étrangers, ces changements vont renforcer les conditions d'une mobilité sociale et économique. Après les disettes et les épidémies des années 1940, la diffusion accélérée des capitaux étrangers et le succès de l'agriculture coloniale vont cependant étendre l'emprise de marché. Par conséquent, l'émigration, l'économie capitaliste et l'exode rural qui résultaient des situations précédentes avaient en commun la déstructuration des rapports sociaux traditionnels, le chômage et l'acculturation : signes les plus manifestes du déséquilibre social et du changement violent.

C'est à partir de l'Indépendance que l'on voit s'affirmer un processus de restructuration plus ou moins important et que l'on voit s'éloigner sensiblement la campagne de ses bases fondamentales. D'abord, parce que la plupart des couches sociales commençaient à s'intégrer dans la dimension des activités nationales : les manifestations des tendances nationalistes, l'activité des partis politiques en milieu rural, le développement des moyens de communication (radio, télévision) ont

permis au paysan d'élargir son espace social, son univers culturel, sa vision du monde et de sortir plus ou moins de l'isolement en passant du cadre restreint du douar ou de la tribu à celui de la nation.

L'Indépendance se manifeste également par une inflation de systèmes nouveaux due aux interventions massives de l'Etat dans des secteurs de la vie sociale, culturelle et économique qui n'avaient été qu'effleurés par la présence coloniale. Développés dans le cadre des projets de la Promotion Nationale, de la scolarisation et des réformes agraires et communales, ces systèmes, dont la recette remonte à l'histoire coloniale, pénétraient lentement l'organisation sociale tout en dominant particulièrement l'administration, l'enseignement et l'économie.

Dans ce contexte, la paysannerie ne cessait de connaître jusqu'à nos jours une restructuration significative. Désormais, elle est appelée à élire des conseillers communaux, des représentants de chambres d'agriculture, à se prononcer sur une constitution, à choisir des parlementaires et des cadis suivant les modalités de l'administration moderne. L'administration agricole faisait un effort étendu pour inciter le paysan à se transformer ; dans toutes les communes sont construits des locaux pour les Centres de Travaux, les offices de Mise en Valeur, les Services de Semence, les coopératives et le crédit agricole. La campagne, qui devient ainsi moins isolée, est scandée par ce réseau administratif, technique et économique qui impose aux paysans un contact nécessaire avec les différentes instances modernes de l'administration. Ayant multiplié ses services, augmenté son personnel, fonctionnarisé ses agents traditionnels et perfectionné ses moyens techniques et juridiques, l'administration tend de plus en plus à insérer le paysan dans des rapports bureaucratiques. Elle le conduit ainsi à manipuler des procédures novelles et introduit de nouveaux personnages, de nouvelles hiérarchies dans son champ politique et social ; fait qui va modifier en grande partie ses rapports avec les gens de la collectivité et de son lignage même dans le domaine du travail, des échanges quotidiens et des engagements familiaux ou personnels. En un mot, le passage de l'organisation tribale à l'organisation communale devient, par conséquent, un fait. Ce passage porte tous les indices d'un changement global et profond qui se dessine lentement au sein de l'organisation sociale.

La formation plus ou moins nette des classes sociales est, en effet, un signe de changement structurel, d'autant plus qu'elle constitue un élément de restructuration. Elle s'exprime, d'abord, dans l'évolution importante des formes de production qui s'agrègent aujourd'hui en deux grands ensembles : celui des exploitations avec ses deux variantes : marchandes et peu marchandes et le statut des exploitations coopératives puis celui des exploitations capitalistes sous deux modalités : privées et étatiques[1]. Au niveau de l'organisation sociale, ce schéma se traduit par la naissance de deux groupes sociaux distincts : les propriétaires des

[1] Ce que remarque également A. El Ghrib dans son étude sur *Les formes de production dans l'économie agricole du Maroc* (1984).

exploitations modernes qui se substituent aux notables du vieux Makhzen et les ouvriers permanents, les salariés occasionnels, les chômeurs aux *khammès*, aux *rabbaâ*-s et aux paysans dépossédés ou appauvris.

A cette évolution s'associe le passage de la famille étendue à la famille restreinte ou conjugale. Mais contrairement à ce qui se passe au niveau du système économique, politique et administratif, ici les changements ont un rythme souvent lent et un caractère plus ou moins global et moins profond. Cela est dû surtout à la vivacité des rapports traditionnels qui continuent à dominer les mécanismes socioculturels de l'organisation familiale ; les rapports de parenté et l'esprit de solidarité constituent encore le garent de la sécurité individuelle ou collective du groupe. Ils sont souvent manipulés par toutes les catégories sociales et dans toutes les institutions traditionnelles ou modernes pour affronter les problèmes quotidiens ; ceci, malgré l'augmentation sensible des ménages indépendants, des mariages exogamiques, des jeunes qui choisissent librement leurs partenaires et dénigrent l'autorité de leurs familles patriarcales. Ces transformations restent en effet des pratiques qui n'affectent pas la mentalité et le fondement culturel de la famille traditionnelle. C'est dans le domaine de l'éducation que ladite famille tend à perdre vraiment du terrain. Aujourd'hui tous les paysans voient dans l'école moderne l'avenir de leurs enfants.

C'est l'une des raisons principales qui explique le progrès non négligeable de l'enseignement à la campagne. Jadis, l'enseignement fut considéré sur un plan purement individuel, son seul but était l'épanouissement d'une personne souvent d'un point de vue religieux ou moral[1]. Aujourd'hui s'ajoute à cet aspect un caractère collectif : l'enseignement est devenu un investissement public où le but économique ou professionnel prime sur l'intérêt culturel ou moral. Il suscite par là un éveil objectif des esprits même dans les zones où il se répand moins. A Karia, généralement, ce n'est pas la volonté de s'instruire ou la disponibilité à s'alphabétiser qui manque chez la majorité des ruraux. Dans ce domaine, ce sont les efforts de l'Etat qui demeurent insuffisants.

Les changements culturels les plus significatifs relèvent généralement de l'effet que l'école, les systèmes modernes d'information, les formes variées du progrès technique et la culture urbaine exercent sur le monde existentiel et intellectuel de l'individu ; ceux-ci favorisent l'enrichissement de ses connaissances et élargissent la gamme de ses références.

Parmi ceux qui se montrent les plus ouverts à la civilisation moderne et aspirent au changement des valeurs et des rapports traditionnels se trouvent en premier lieu les personnes sachant lire et écrire, habitant un milieu urbain, jeunes ou ouvriers. Nombre de ces « novateurs » ou agents de changement se distinguent par leur tolérance, leur réalisme et leurs rapports plus ou moins rationnels avec le monde

[1] Cette remarque s'accorde bien avec les suggestions de D. Bidou en Tunisie (1969 : 659).

extérieur, en particulier avec la famille, la terre et certains animaux vénérés par le groupe.

Ces rapports que l'ensemble des vieillards, des analphabètes et la majorité des femmes à la campagne trouvent très choquants touchent au plus intime les domaines du sacré. La terre tend à perdre de plus en plus sa terreur mystique, « el hiba », son caractère mystérieux de baraka et la valeur sociale de prestige qu'elle confère traditionnellement à celui qui la possède ou l'exploite. Le respect des animaux sacrés, les offrandes et les sacrifices se font de plus en plus rares.

L'extension du domaine du profane engendre la perturbation de plusieurs pratiques rituelles et religieuses. Les gens continuent, certes, à prier, à jeûner, mais une sorte de perversion affecte leur conscience bien qu'elle n'ébranle pas leur foi. On tend à ne garder des rites agraires que les aspects folkloriques et à ne célébrer des fêtes locales ou saisonnières que les pratiques culinaires et de divertissement. C'est ainsi qu'« on s'éloigne », aujourd'hui, « insensiblement du sacré » (M. Khaïr Eddine, 1984 : 15). Le temps même n'échappe pas à cette évolution. Ses instincts liturgiques et son rythme cyclique tendent à être supplantés par une nouvelle expérience de la durée. L'érosion de ses moments sacrés suit celle des préoccupations mystiques ou magiques. Le temps qualitatif existentiel commence à être submergé par les dimensions du temps linéaire et quantitatif. On passe de plus en plus du temps flottant naturel ou cosmique au temps précis et atomisé de la montre.

Tous ces changements culturels, économiques, sociaux et politiques semblent avoir marqué foncièrement l'évolution globale de la société. La question qui s'impose à ce propos est de savoir quels sont les facteurs qui les ont provoqués, renforcés ou favorisés. Etablir une liste exhaustive de ces facteurs et saisir leur faisceau très complexe est une tâche très difficile. L'opération qui reste possible est donc de repérer les principaux d'entre eux. Ici, nous les résumons dans quatre catégories : les facteurs externes, les facteurs inhérents à l'organisation locale, ceux qui relèvent des différentes situations de déséquilibre, des tensions et des conflits et, enfin, ceux qui se rapportent à la dynamique des acteurs sociaux.

Les facteurs externes proviennent du milieu national et étranger. Ils relèvent des actions et des interventions du pouvoir colonial et de l'Etat national, et englobent la diffusion intensive de la technologie, de la monnaie, des produits importés, des services de l'enseignement moderne, des besoins et des moyens nouveaux de communication et d'information. Ces facteurs constituent la dynamique dominante du changement puisqu'ils sont à l'origine des grands bouleversements produits au cours de ce siècle. Mais ils ne représentent pas les forces déterminantes de l'ensemble des changements affectant le corps social puisque la société locale a connu des changements significatifs au cours du siècle dernier bien qu'ils fussent lents et partiels dans la plupart des cas.

Dans cette catégorie, les facteurs d'ordre national sont souvent dominés ou influencés par l'effet de la dynamique étrangère ; la majorité des matériaux et des recettes mis en œuvre dans les réformes nationales ont une origine occidentale.

Mais cela ne signifie pas que cette dynamique constitue le mécanisme essentiel et déterminant du changement local comme le croyaient les diffusionnistes et les sociologues de l'acculturation. Ceci pour deux raisons : d'une part, parce que les formes les plus manifestes de restructuration qui se dessinent actuellement au niveau de l'organisation sociale relèvent généralement des manœuvres locales et nationales. Sans l'effort de l'élite nationaliste et la participation effective des cadres, des administrateurs locaux et de plusieurs paysans, l'opération des crédits, le système des coopératives, les réformes administratives et les campagnes de scolarisation n'auraient pas atteint le succès significatif dont témoignent, aujourd'hui, les centres et les entreprises de modernisation à Karia ; d'autre part, sans l'effet de dynamique interne associé aux processus nationaux et étrangers, nombre de changements n'auraient pas les conditions d'affecter l'ensemble des structures paysannes ou d'agir profondément sur certaines conduites et rapports dont le caractère est souvent imperméable : relations sacrées ou solidarités familiales. Autrement dit, sans cette dynamique, il n'y aurait pas de changement endogène et propre à la société même. Cela aussi ne conduit pas à dire que les facteurs internes constituent les forces déterminantes du changement comme le pensaient les anthropologues de tendance structuraliste. Ces facteurs s'associent à l'ensemble des processus endogènes et exogènes et orientent, selon le degré de leur efficacité, la marche des changements pour leur donner un caractère original et spécifique.

La société de Karia, par exemple, dispose d'une capacité d'intégration et d'adaptation plus forte que celle des tribus jadis insoumises ou montagnardes. Cette capacité qui la distingue de plusieurs régions est due en grande partie aux traits dynamiques suivants : la sédentarisation précoce du groupe, l'importance de l'agriculture, la mobilité de la propriété privée qui remonte au XIXème siècle, l'ouverture de la collectivité sur Fès et les tribus de la région depuis l'établissement du système guich et naïba, l'ancienne densité élevée de la population, les rapports traditionnels économiques et politiques entre les paysans et les commerçants urbains. Ces données constituent, en gros, un processus favorable à l'insertion du groupe dans les conditions des différents changements survenus au cours du siècle.

Dans le cadre de la dynamique interne, on trouve aussi l'effet des tensions et des conflits sociaux. Ceux-ci sont généralement accentués par les contradictions entre les rapports traditionnels et modernes dans le domaine social et économique surtout. Certains sont dus à l'expansion démographique et au développement des inégalités sociales. Quelques uns résultent directement des situations instables du chômage et de l'émigration, d'autres proviennent du déséquilibre socioculturel produit par le heurt quotidien entre les générations, les modes de vie, les normes et les valeurs d'âges différents.

Quant à l'effet des acteurs sociaux, il n'est pas moins important que celui des tensions et des conflits. Il se manifeste à Karia, dans la diffusion, souvent intensive, des attitudes, des valeurs et des comportements nouveaux que les jeunes scolarisés, les ouvriers alphabétisés, les commerçants, les enseignants, les fonctionnaires et les habitants des zones urbanisées valorisaient et divulguaient à travers les rapports et

les contacts quotidiens dans les différents coins de la région. Aujourd'hui, le développement des moyens de communication et d'information fait que l'influence de ces agents, dont l'effectif ne cesse pas d'augmenter, affecte les rapports les plus intimes de la vie conjugale et domestique (rapports sexuels…) et bouleverse nombre de règles sociales et morales. L'élève par exemple, qui retourne au douar pendant les vacances, démontre facilement à ses parents que la pluie est un phénomène naturel et non un don de Dieu. En bref, sous l'influence des acteurs sociaux des tensions et des conflits, le changement tend à se généraliser en affectant les zones culturelles et sociales que la technologie, la monnaie, les institutions politiques et juridiques modernes ont seulement effleurées. Fait qui contredit en grande partie l'hypothèse chère aux fonctionnalistes attribuant au conflit une fonction essentielle « d'équilibre et de stabilité » (Coser, 1982 : 19-33).

De tout ce qui précède ressortent deux remarques importantes :

- L'activité lente et efficace des facteurs internes est souvent dominée ou influencée par l'effet violent et rapide des facteurs externes. Dans une société dépendante comme la notre, la dynamique essentielle du changement prend aussi un caractère dépendant.
- Tous les changements survenus dans le cadre de cette dynamique n'ont pas conduit à des transformations radicales. Seule la forme globale de l'organisation sociale a subi des modifications notables. La société garde encore la plupart de ses cadres traditionnels. La majorité des instances de son fonctionnement, en dépit de toutes les transformations économiques et politiques, sont encore vivaces. En dehors de ces deux domaines, le changement n'est, en effet, ni global ni profond.

C'est en partant de ces données que nous avons opté pour le concept de changement et non de mutation dans la présente étude. A ce propos, nombreux sont nos collègues, au Maroc ou ailleurs, qui, au cours de leurs recherches, parlent souvent de mutation bien qu'il ne s'agisse que de transformations partielles ou superficielles. Selon Roger Bastide, « nous ne parlons pas de mutations tant que nous restons dans une même structure » (1975 : 99).

Dans notre société, le passage d'une structure à une autre se dessine lentement et ne concerne que les domaines qui touchent moins aux valeurs culturelles ou morales. Le mouvement de ce glissement se définit dans trois types de changements :

- Un changement profond plus ou moins global affecte la majorité des institutions administratives et économiques, et s'impose partiellement à l'espace écologique et matériel.
- Un changement partiel mais moins profond concerne les rapports socio-économiques et la plupart des institutions sociales.
- Un changement partiel et superficiel affecte d'une manière variable – bien entendu – les domaines de la vie morale et culturelle.

Contre plus de 80% des paysans faisant appel au tracteur pour le travail de la terre, moins de 8% envoient une fille au moins à l'école, contre moins de 10% qui utilisent le système de *khammassat*, 70% environ considèrent que la mosquée est

nécessaire au douar. D'où le rapport suivant : dominance de tradition/ omniprésence du changement. La tradition pèse de plus en plus lourdement en passant du matériel et de l'économique au monde moral et spirituel. Par contre, la « modernité » ou la modernisation suit dans son développement le sens inverse. Mais la concentration de l'une et de l'autre dans des zones opposées ne contredit guère leur coexistence parfaite dans l'ensemble du corps social.

Ce schéma tripartite des aspects du changement et des formes possibles de coexistence nous révèle que l'organisation sociale de Karia comporte au moins deux catégories de phénomènes différents qui la caractérisent : l'aspect traditionnel l'emporte dans les uns, le caractère moderniste prime dans les autres

Parmi les institutions, les rapports et les comportements les plus répandus à Karia, il y a ceux qui tendent à préserver les valeurs et les agencements socioculturels les plus cautionnés par le passé. Cette tendance correspond à un traditionalisme fondamental. Elle s'affirme d'une manière très nette dans les douars éloignés des routes et des centres locaux. Là, tous les rapports familiaux, les structures de base sont encore régis par la tradition. Les habitants ont souvent des rapports limités avec l'univers du monde moderne. Les modifications qui s'opèrent au sein de certaines institutions sous l'influence des agents sociaux n'entraînent pas la transformation du système. A cette catégorie s'associent toutes les institutions et les valeurs actives qui ont été préservées dans la région.

L'autre caractère dominant est celui des institutions et des cadres socioculturels dont le contenu s'est modifié ; de l'héritage passé, seuls certains moyens sont conservés, les modifications et les buts ont changé. De la *jmaâ*, par exemple, il ne reste que le cadre ; ses activités, ses devoirs et ses pouvoirs sont récupérés par les instances de l'administration moderne. Nombreuses sont aussi les fêtes rituelles, comme nous venons de le montrer, qui ne gardent de leurs cérémonies religieuses ou culinaires que certaines pratiques de divertissement. Ces faits, entre autres, sont l'expression d'un traditionalisme formel.

Un autre phénomène coexiste avec ce dernier. Il s'agit des rapports et des systèmes qui ont perdu leur forme, leur structure et les règles de leur fonctionnement, mais qui gardent leur contenu. En ce cas, la tradition manipulée devient le moyen pour donner un sens aux réalités nouvelles ou pour exprimer le refus de certains comportements ou procédures modernes. Dernièrement, nombre d'habitants sont allés demander aux autorités locales la fermeture de deux bars qui existent à Karia. Le résultat négatif de ces revendications a fait qu'une sorte de regroupement se crée et vote pour le *fkih* de la mosquée qui devient membre de l'assemblée communale alors que la grande majorité des gens n'assistent pas à la prière du vendredi et d'autres ne sont même pas pratiquants. Phénomène que l'on peut qualifier de pseudo- traditionalisme.

Avec celui-ci coexiste souvent le modernisme formel où la modernisation n'est pas un but en soi ; elle est seulement un moyen pour la reproduction des rapports et des cadres socioculturels traditionnels. Remplacer le muezzin par haut parleur fixé

au minaret, placer un téléphone dans un marabout ou demander un crédit à la banque pour marier son fils à l'âge précoce selon la tradition, sont des cas très révélateurs.

La société rurale est marquée par un autre phénomène que l'on peut qualifier de modernisation superficielle ou prématurée. Pour un cas, il s'agit de l'intégration de certains éléments modernes à des institutions ou systèmes traditionnels. Nombreux sont les paysans qui utilisent des engrais, mais emploient encore les moyens les plus archaïques de labour. D'autres font appel au tracteur mais ne sélectionnent pas les semences et n'utilisent pas des engrais.

Le second cas est relatif au manque d'adaptation et d'assimilation des signes et des produits du monde moderne. La modernisation n'est pas encore appréhendée par tous les ruraux comme signe de civilisation et de progrès scientifique. Elle est souvent représentée comme un phénomène incompréhensible ou étranger. Ainsi, bien qu'elle tende à pénétrer tous les foyers, elle trouve encore du mal à pénétrer le monde des représentations. Partout on achète des produits importés dont on ignore souvent la provenance, la nature, la qualité ou le mode d'emploi.

Toutes ces figures coexistent avec les systèmes et les formes d'organisation moderne. Aucun de ces derniers n'est à l'état pur. Tous héritent bien des éléments, des procédures, des buts ou des fonctions du modèle traditionnel auquel ils tendent à se substituer. Même les entreprises et les services dont la fonction est très récente utilisent généralement une logique qui n'est pas la leur et produisent pour le compte des cadres et des valeurs de jadis.

Dans la propriété capitaliste, il y a encore des bergers payés en nature et des parcelles réservées au *fkih* ou au cheikh du marabout voisin. Le crédit agricole régional continue aussi à financer des projets qui n'ont jamais existé. En bref, les institutions étrangères n'ont pas, elles non plus, un caractère purement moderne.

Tous les cas de figure que nous avons décrits ici présentent les grands traits de la société d'aujourd'hui. Comme nous l'avons montré plus haut, en subissant des transformations différentes, les systèmes, les rapports, les règles et les institutions qui composent cette dernière tendent à connaître des formes d'organisation variées. Un rapport très simple résume cette opération : des modifications différentes ont produits des formes d'organisation variées. Certains rapports et institutions ne gardent de leur structure traditionnelle que la forme. D'autres, bien qu'ils tendent à avoir une forme moderne, conservent leurs fonctions et leurs buts ancestraux. D'autres encore n'héritent du passé que le contenu… Tout cela donne à l'ensemble de l'organisation sociale des formes de restructuration multiples et variées.

Cette pluralité ne va pas épargner le monde des représentations, les manières de vivre et de se comporter chez les individus. Ce fait mérite une illustration. Ali, le jeune agriculteur qui assiste régulièrement à la prière du vendredi, fut invité un jour à une fête où il n'y avait personne de son village. Comme l'ambiance lui y a beaucoup plu, il ne cesse de boire du vin et de danser avec les femmes. Mais, le

matin, en rentrant chez lui, il attrapa une grippe. Il consulta un docteur et acheta des médicaments qu'il n'utilise qu'en présence de son frère qui sait lire et écrire. Mais chaque soir, toujours avant de dormir, il boit un jus d'herbe qu'il croit très utile. Quelques jours après, sous l'effet de la douleur, au lieu de revoir le docteur il s'exile dans le tombeau du saint Moulay Bouchta.

Tout cela montre que, dans la société actuelle, il n'y a pas que l'homme moderniste ou que l'homme traditionaliste ou seulement des structures traditionnelles et d'autres modernes comme le croient les défenseurs de l'approche dualiste. Il n'y a pas que le vieux paysan enraciné dans sa culture ancestrale qui déploie tous les efforts pour animer et reproduire les valeurs les plus cautionnées par le passé. Il n'y a pas non plus que le jeune lycéen ou le « technophile », dont parle A. Laroui, qui ne croit qu'à l'efficacité de la technique et du progrès scientifique (1977 : 25-28).

Aussi faut-il préciser que le comportement du jeune agriculteur Ali n'est pas celui de tous les ruraux. Ceux-ci n'ont pas tous l'unique souci de s'adapter le mieux à tous les types de valeurs, de règles, de rapports et de modes de production qui composent la société. Contrairement à ce qu'avance Paul Pascon, dans notre société il n'existe pas que l'unique homme qui « joue sur tous les claviers et sur tous registres » (1977 : 594). L'homme qui a des « des professions de foi » et qui « use de la valeur de chaque système social. Il y a aussi le militant, l'adhérent à un syndicat ou à une corporation qui prétend dépasser l'opposition entre tradition et modernité. Ils proclament la refonte de la première dans l'univers du nouveau et l'intégration de l'autre dans la vie quotidienne et active.

Tous ces personnages représentent les cas types de la société actuelle. Par leurs attitudes, leurs aspirations, leurs rapports avec le passé et le présent, ils entament des actions sociales et culturelles diversifiées qui s'inscrivent en grande partie dans une évolution globale assurant non une reproduction de notre culture et de notre société, mais une production et un dépassement à ces mêmes culture et société. En bref, puisque les références culturelles des acteurs sont multiples et variées, les tendances qu'ils expriment et manifestent peuvent être interprétées dans la dynamique actuelle comme les facette d'une culture plurielle. Laquelle comporte déjà trois ou quatre types de temps et plusieurs données linguistiques.

La même pluralité s'affirme au sein de l'organisation globale. Aujourd'hui, à la complexité verticale qui tient à la coexistence d'institutions et de rapports d'âges et de date différents s'ajoute une complexité horizontale où se multiplient des différences allant jusqu'à l'antagonisme. C'est l'enchevêtrement de l'une et de l'autre qui marque les formations actuelles, où ni les structures de jadis ni celles des sociétés dominantes ne sont encore à l'état pur ou portent des configurations achevées. Au sein de cet amalgame, se créent quotidiennement des modèles de toutes combinaisons possibles : pseudo-traditionnels, semi-moderne, etc. Tout est en train de se faire mais rien n'est encore achevé.

Sous l'effet du dynamisme social, la société opère des élaborations qui s'ordonnent selon plusieurs axes possibles ; elle dispose de plus en plus de la flexibilité

d'existence et de la possibilité de choix. Dynamiques et contraintes, conflits et élaborations font que la société soit remise en cause de façon permanente ; ils contribuent à constituer et manifester sa pluralité.

Et si, au bout du compte, toutes les sociétés sont plurales, il faudrait commencer par dire ce qui les distingue les unes des autres. Ce sont les formes de changement, de résistance et les types de formations qui dominent l'organisation sociale qui les spécifient.

Exposer les configurations, les dimensions spécifiques de cette pluralité et les démontrer reste encore à faire.

Bibliographie

Ne figurent dans cette bibliographie que les documents, ouvrages et articles cités.

Abréviations employées

A.A.N.	Annuaire de l'Afrique du Nord.
A. (E.S.C).	Annales (économie, société et civilisation).
A.M.	Archives Marocaines.
A.M.S.	Annales Marocaines de Sociologie.
A.S.M.	Annuaire Statistique du Maroc.
B.E.S.M.	Bulletin Economique et Social du Maroc.
C.F.I.	Les cahiers de faits et idées.
C.N.R.S.	Centre National de la Recherche Scientifique.
C.S.	Les cahiers de sociologie.
E.S.R.A.R.	Etude du Schéma d'Armature Rurale.
R.G.M.	Revue de Géographie du Maroc.
R.G.P.E.M.	Revue Juridique Politique et Economique du Maroc.

ABEURVILLE Rouppert (1981), *Aperçu agricole sur la région de Fès, Direction Générale de l'Agriculture et du Commerce*, Rabat, Imprimerie F. Paillard.

ADAM André (1949-1950), « Le bidonville de Ben Msik à Casablanca », Contribution à 'étude du prolétariat musulman au Maroc, Alger, *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger,* T. 8, p. 61-199.

ADAM André (1972), *Casablanca. Transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Tome 2, 2° Ed., Paris, Editions du CNRS.

AMAR Emile (1913), *L'organisation de la propriété foncière du Maroc. Etudes théoriques et pratiques*, Paris, Paul Geuthner.

ANDRE-JULIEN Charles (1953), *L'Afrique en marche*, Paris, Julliard.

Annuaire de l'Afrique du Nord (A.A.N) (1963), « Dahir Royal sur l'enseignement, p. 896-897.

Annuaire Statistique du Maroc - Recensement Général de 1960, Population des Cercles, Division de la Coordination Economique du Plan, Rabat.

ATTALI Jacques (1982), *Histoire du temps*, Paris, Fayard.

BALANDIER Georges (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, 2° Ed., Paris, P.U. F.

BALANDIER Georges (1971), *Sens et puissance*, Paris, P.U.F.

BARON Anne-Marie et PIROT Henri (1955), « La famille prolétarienne », *Les Cahiers de faits et idées*, n°1, p. 60-70.

BASSET Henri et LEVI-Provençal (1922), « Challa : une nécropole mérinide (suite et fin) », Rabat, *Hésperis*, T.2.

BASTIDE Roger (1975), *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot.

BEL M. (1922), « Les Beni Snouss et leurs mosquées », (Extrait du Bulletin Archéologique, Paris, 1920), Rabat, *Hésperis*, T. 2, p. 496-497.

BELAL Abdel Aziz (1980), *Investissement au Maroc (1912-1964)*, 2° Ed, Casablanca, Editions Maghrébines.

BELARBI Aïcha (1980), « Femmes, mobilité et transformations sociales. Développement et perspectives », Rabat, *Centre National de Documentation*, p. 229-245.

BELGHITI Malika (1978), « Les relations féminines et statut de la femme dans la famille rurale (dans trois villages de Tassaout) », Rabat, *B.E.S.M*, p. 289-361.

BEN ALI Driss (1980), « Un exemple de transition, Fès au XIXème siècle », *J.P.E.M*, n° 8, p. 109-121.

BEN ALI Driss (1981), « Essai d'identification du mode de production au Maroc précolonial », in *Actes du Colloque de Paris VIIIème*, sous la direction de René Gallissot, 2° Ed., Paris, Anthropos, p. 385-408.

BEN RADOUAN M. (1979), « A propos de quelques démarches sociologiques et leur rapport avec la sociologie rurale : le cas du Maroc », *A.A.N.*, Vol. XVIII, p. 1085-1101.

BEN SMAIN Karim (1980), « Une valorisation des terres "bours" ; le projet de Fès-Karia-Tissa », *Maghreb développement*, n° 29, février, 6 p.

BERQUE Jacques (1937), « Sur un coin de terre marocaine : seigneurs terriens et paysans », *A (E.S.C)*, n° 45, p. 227-235.

BERQUE Jacques (1957), *Histoire d'un village égyptien*, Paris, Mouton.

BERQUE Jacques (1974), *Maghreb : histoire et société*, Alger, S.N.ED/Duculot.

BERQUE Jacques (1976), « Une société s'inscrit dans le paysage », *Sociologie rurale*, sous la direction de Rambaud Placide, Paris, Mouton.

BERQUE Jacques (1978a), *De l'Atlas à l'Euphrate*, T. 2, Paris, Sindbad.

BERQUE Jacques (1978b), *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, P.U.F.

BIDOU D. (1969), « L'utilisation des prévisions de l'emploi à la planification de l'éducation », Tunis, *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, n° 17, p. 659- 663.

BOUDERBALA Najib (1978), « Aspects du problème agraire au Maroc », Rabat, *B.E.S.M*, n° 123, 124 et 125, p. 199-211.

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François (1982), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F.

BOUDON Raymond (1984), *La place du désordre*, Paris, P.U.F.

BOUHDIBA. Abdelwahed (1979), *La sexualité en Islam*, 2° Ed., Paris, P.U.F.

BOUGHALI Mohammed (1974), *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Paris, Anthropos.

BOURDIEU Pierre (1962), « La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien ; Prolétarisation et système colonial », Paris, *Sociologie du travail*, T. 1, p. 313-331.

BOURDIEU Pierre (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.

BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek (1964), *Le déracinement*, Paris, Minuit.

BOURDIEU Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.

BOUTHOUL Gaston (1968), *Variations et mutations sociales. Traité de sociologie*, T. II, Paris, Payot.

BULLETIN Economique et Social du Maroc (1981), *Question de l'enseignement au Maroc*, Rabat, *B.E.S.M.*

CAHEN C. (1953), « L'évolution de l'iqtaâ », *A (E.S.C*), Janvier, Mars, I, p. 25-52.

CAISSE Régionale de Crédit Agricole à Karia, Rapports annuels, 1982-83.

CAMACHO M. Nicola (1975), *Les pratiques magico-maraboutiques dans l'ouest algérien ou le sacré au service de l'ordre social*, Paris, Thèse de 3ème cycle en sociologie, Paris V.

CAMILLERI Carmel (1973), *Jeunesse, famille et développement*, Paris, Editions du C.N.R.S.

CELERIER Jean (1953), *Le Maroc*, Paris, Armand Colin.

CHAMBERGEAT P. (1965), « L'administration et le douar », Rabat, *R.G.M*, n°8, p. 78-87.

CHELHOD Joseph (1965), « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », Paris, *L'Homme*, T. 5, n° 3-4, p. 113-174.

CHRAIBI Mohammed (1978), « Réflexion sur la limitation de la propriété foncière. Question Agraire », Rabat, *B.E.S.M*, n° 123, 124 et 125.

COSER A. Lewis (1982), *Les fonctions du conflit social*, traduit de l'anglais par Marie Matignon, Paris, P.U.F.

COULEAU Julien (1968), *La paysannerie marocaine*, Paris, Editions du C.N.R.S.

CRESSWELL Robert (1975), *Eléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin.

CUISENIER Jean (1962), « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », Paris, *L'Homme*, T. 2, n° 1, p. 80-05.

CUISENIER Jean (1975), *Economie et parenté*, Paris, Mouton.

DEMERSMAN André (1967), *La famille tunisienne*, Tunis, Maison Tunisienne d'édition.

DESCLOITRES R. et DERBZI L. (1963), « Système de parenté et structure familiale en Algérie », Paris, *A.A.N.*, p. 23-59.

DESPOIS Jean et RAYNAL René (1975), *Géographie de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.

DOCUMENTS au Bureau des Impôts ruraux à Karia, 1982-1983.

DOCUMENTS aux Services des statistiques à Fès.

DONNEES Statistiques au Centre de Travaux et de Mise en Valeur (C.T.M.V) à Karia.

DOUTTE Edmond (1984), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Librairie J. Maisonneuve.

DRESCH Jean (1948), « Le prolétariat marocain », Paris, *Chemins du Monde*.

DUMONT René (1972), *Paysans aux abois*, Paris, Seuil.

DUVIGNAUD J. (1968a), *Chebika*, Paris, Gallimard.

DUVIGNAUD J. (1968b), « La sociologie maghrébine », Paris, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Janv. Juin., p. 141-145.

EL BEKRI (1859), « Description de l'Afrique septentrionale », traduit par De Slane, in *Journal Asiatique*, T. XIII, p. 310-416.

EL FAIZ Mohammed (1979), *Essai sur le capitalisme agraire périphérique (cas de l'irrigation au Maroc)*, Thèse de 3ème cycle, Grenoble.

EL FAIZ Mohammed et SEDDIKI Abdeslam (1980), « Capitalisme agraire et sécurité alimentaire », Rabat, *Al Assas*, n° 24, 5 p.

EL FASSI Mohammed Ben Abderrahman (non daté), *Hassas Fès et sa région pour le temps de prière* (document en arabe).

EL GHRIB Abdelkader (1984), *Les formes de production dans l'économie agraire au Maroc*, Paris, Thèse de 3ème cycle en sciences économiques, Paris I.

EL MAWARDI (1915), *Statuts gouvernementaux*, Alger, Jourdan.

EL MOTAMASSIK Ahmed (1982-83), *Quelle(s) culture(s) véhicule l'école primaire ?*, Paris, Thèse de 3ème cycle, Paris V.

ENGELS Friedrich (1975), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions sociales.

ERCKMANN Jules (1885), *Le Maroc moderne*, Paris, Challamel.

ETIENNE Brunot (sous direction de) (1977), *Problèmes agraires au Maghreb*, Paris, C.N.R.S, p. 3-44.

Etude pour le projet de Fès-Karia-Tissa, Document (ronéotypé) du ministère de l'Agriculture, Rabat, 1977.

FANON Franz (1979), *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero.

FERAOUN Mouloud (1954), *Le fils du pauvre*, Paris, Seuil.

FOUCAULD Charles de (1888), *Reconnaissance du Maroc*, Paris, Réédité en 1939.

GALLISSOT René (1964), *Le patronat européen au Maroc (1931-1942)*, Rabat, Editions techniques nord-africaines.

GALLISSOT René (sous la direction de) (1974), *Sur le féodalisme*, Paris, C.E.R.M. Editions Sociales.

GARDET Louis (1974), « Notions et sens du sacré en Islam », in *Le sacré. Etudes et recherches*, Actes du Colloque organisé à Rome par le Centre International d'Etudes Humanistes, Paris, Editions Montaigne.

GAZENEUVE Jean (1967), « Les structures mentales archaïques et les blocages du développement », Paris, *Tiers-monde*, T. VIII, p. 57-59.

GAZENEUVE, Jean (1971), *Sociologie du rite*, Paris, P.U.F.

GELLNER Ernest (1969), « Système tribal et changement social en Afrique du Nord », Rabat, *A.M.C.*, p. 3-21.

GEORGE Pierre (sous direction de) (1974), *Dictionnaire de la géographie*, 2° Ed., Paris, P.U.F.

GODELIER Maurice (1973), *Horizons, trajets marxistes en anthropologie,* Paris, Maspero.

GURVITCH Georges (1963), *La vocation actuelle de la sociologie*, T. II, 2° Ed., Paris, P.U.F.

GUTELMAN Michel (1974), *Structures et réformes agraires*, Paris, Maspero.

HASNAOUI Ahmed (1968), « De quelques acceptations du temps dans la philosophie arabo-musulmane », in *Le temps et les philosophes*, ouvrage collectif, Paris, Payot.

HOPKINS Nikolas (1980), « L'urbanisation et Testour », in *Système urbain et développement au Maroc*, ouvrage collectif, Tunis, Horizons Maghrébins, p. 166-181.

ISEMBERT A. François (1982), *Le sens du sacré (fête et religion populaire)*, Paris, Minuit.

JAMOUS Raymond (1981), *Honneur et Baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

KENBIB Mohammed (1981), « Protection diplomatique au Maroc à la fin du XIXème siècle », in *Structures et cultures précapitalistes*, Actes du colloque de Paris VIII, Paris, Anthropos, p. 447-470.

KERDOUDI Chawki (1967), « Patrimoine zootechnique et cheptel de trait », Rabat, *B.E.S.M.* n° 106-107, p. 141-162.

KHAIR EDDINE Mohamed (1984), *Légende et vie d'Agounchich*, Paris, Seuil.

KHATIBI Abdelkebir (1970), « La manipulation des aspirations collectives », in *Aspirations et transformations sociales,* Paris, Anthropos.

KHROUZ Driss (1982), « Agriculture, emploi et émigration rurale au Maroc, le cas de la région de Fès-Karia-Tissa », Brochure en 40 p., inédite, Fès, Faculté de Droit.

KLATZMAN Joseph (1967), « Les blocages du développement dans le secteur agricole », Paris, *Tiers-monde*, T. VIII, p. 45-59.

LACOSTE Yves (1981), *Ibn khaldoun (naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde)*, Paris, Maspero.

LAHLIMI Ahmed (1978), « Les collectivités rurales traditionnelles et leur évolution », in *Etudes sociologiques sur le Maroc*, Rabat, *B.E.S.M.*, p. 17-41.

LAMRANI Nouzha (1980), *Prolétarisation de la paysannerie marocaine : évolution et formes*, Thèse de 3ème cycle, Université de Grenoble.

LAROUI Abdellah (1975), *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, T. 2, Paris, Maspero.

LAROUI Abdellah (1977), *Les origines sociales et cultuelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, Maspero.

LAROUI Abdellah (1982), *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, FM/Fondations.

LAUNAY Michel (1963), *Paysans algériens, la terre, la vigne et les hommes*, Paris, Seuil.

LAUTMAN Françoise (1972), « Différence ou changement dans l'organisation familiale », Paris, *A.(E.S.C)*, n° 4-5, p. 1194-1905.

LAZAREV Grigori (1965), « Répartition de la propriété et organisation villageoise dans le Prérif : exemple des Hyayna », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 61-74.

LAZAREV Grigori (1966), « Structures agraires et grandes propriétés dans le pays Hayaïna », rabat, *R.G.M.*, n° 9, p. 23-57.

LAZAREV Grigori (1977), « Aspect du capitalisme agraire au Maroc avant le protectorat », in *Les problèmes agraires au Maghreb*, ouvrage collectif, Paris, C.N.R.S, p. 57-69.

LAZAREV Grigori (1978a), « Les concessions foncières au Maroc », Rabat, *B.E.S.M.*, p. 43-79.

LAZAREV Grigori (1978b), « Changement social et développement dans les campagnes marocaines », Rabat, *B.E.S.M.*, p. 129-143.

LE COZ Jean (1964), *Le Rharb. Fellahs et Colons*, Rabat, Inframar,

LE COZ Jean (1963), « Les tribus guichs au Maroc. Essai de géographie agraire », Rabat, *R.G.M*, n °7, p. 1-52.

LE COZ Jean (1965), « Douar et centre rural : du campement au bourg », Rabat, *R.G.M*, n° 8, p. 9-14.

LE COZ Jean (1968a), « Deux exemples de douar du Gharb », Rabat, *R.G.M*, n° 8, p. 15-23.

LE COZ Jean (1968b), « Les lotissements au Maroc : du rapiéçage agraire aux coopératives de production », Tunis, *Revue Tunisienne des Sciences sociales*, n° 5, p. 139-195.

LE MONDE Diplomatique (déc. 1974), « La crise alimentaire », Paris, Déclaration du Directeur Général de la F.A.O.

LEON L'AFRICAIN Jean (1830), *Description de l'Afrique*, T.1, Paris, traduction de Jean Temporel.

Le Schéma d'armature rurale ; région économique du Centre Nord, Terplan, Institut d'Aménagement du Territoire à Prague, Collection avec la délégation, Fès, 31 déc. 1977, (ronéotypé), 41 p.

LE TOURNEAU Roger (1949), *Fès avant le protectorat*, Rabat, Publications des Hautes Etudes Marocaines.

LEVEAU Rémy (1976) *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

LEVIS-STRAUSS Claude (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 2° Ed., Mouton.

LEVIS-STRAUSS Claude (1971), Mythologiques, T. IV, l'Homme nu, Paris, Plon.

MORGAN Lewis Henry (1971), *La société archaïque*, traduit de l'américain par H. Jaouche, Paris, Anthropos.

LYAUREY Pierre (1957), *Lyautey l'Africain (textes et lettres du Maréchal Lyautey présentés par l'auteur)*, 4 tomes, Paris, Plon.

MARIS Octave (1970), « Le Maroc », in *Terres paysannes et politique* (sous direction de Mendras H. et Tavernier), 2 tomes, Paris, Futuribles, p. 271- 300.

MASSIGNON Louis (1970), *Paroles données*, Paris, Anthropos.

MAUSS Marcel (1978), *Sociologie et anthropologie*, 6° Ed., Paris, P.U.F.

MEISTER Albert (1973), *Alphabétisation et développement, le rôle de l'alphabétisation fonctionnelle dans le développement économique et la modernisation*, Paris, Anthropos.

MENDRAS Henri (1984), *La fin des paysans : vingt ans après*, Paris, Actes Sud.

MENDRAS Henri et FORCE Michel (1983), *Le changement social*, Paris, Armand Colin.

MERNISSI Fatima (1983), *Sexe et idéologie de l'Islam*, traduit de l'américain par Diane Broweret et Anne Marie Belletier, Paris, Tierce.

MICHAUX-BELLAIRE E. (1906), « Les musulmans d'Algérie au Maroc », *A.M*, Publications de la Mission scientifique du Maroc. T. 11, p. 1- 67.

MICHAUX-BELLAIRE E., (1913), « Le Gharb », *A.M*, Publications de la Mission scientifique du Maroc. T. 20, p. 1- 477.

MICHAUX-BELLAIRE et SALMON (1904), « Industrie agricole, El Qsar El Qbir », *A.M*, T. 2, Publication de la Mission scientifique du Maroc.

MICHAUX-BELLAIRE et SALMON (1905), « Les tribus arabes du Lekkous », *A.M*, T. 4, publication de la Mission scientifique, p. 1-151.

MIEGE Jean-Louis (1977), *Le Maroc*, 6° Ed., Paris, P.U.F, coll. Que sais-je ?

MILLOT Louis (1922), *Les terres collectives (Blad Jmaâ)*, Paris, Ernest Leroux.

MONTAGNE Robert (1951), « Naissance du prolétariat marocain », Paris, *Cahiers de l'Afrique et de l'Asie*, n° 3, Peyrounnet, p. 6-23.

MONTEL M.-E. (1902), « Les confréries religieuses de l'Islam marocain », *R.H.R. Hespéris*, T. XLV, n° 1, Paris, Ernest Leroux.

MOORE Welbert (1971), *Les changements sociaux*, Paris, Duculot.

MOULIERAS August (1978), *Le Maroc inconnu. Etude géographique et sociologique*, 2 tomes, Oran, Imprimerie Fouque.

NACIRI Ahmed (1906), « Chronique de la dynastie alaouite du Maroc », *A.M.*, Publications de la Mission scientifique du Maroc, traduction Eugène Fumey, T. IX, p. 1-399.

NACIRI Mohammed (1968), « Expérience de modernisation en milieu rural marocain », Tunis, *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, n° 5, p. 120-138.

NACIRI Mohammed (1970), « La répartition de la propriété dans le Bassin du Sebou », Rabat, *Atlas du Bassin du Sebou*, p. 31-37.

NOIN Daniel (1965), « Types d'habitat dans les campagnes du Maroc », Rabat, *R. G. M.*, n° 8, p. 101-108.

NOIN Daniel (1970a), *La population rurale du Maroc*, 2 tomes, Paris, P.U.F.

NOIN Daniel (1970b), « Population », Rabat, *Atlas du Bassin du Sebou*, p. 31-37.

PASCON Paul (1962), « Les systèmes d'exploitation du sol dans le Haouz de Marrakech. Essai de typologie des exploitations agricoles », Rabat, *R.G.M.*, n° 1-2, p. 97-112.

PASCON Paul (1965a) « Les freins sociaux au développement agricole dans le Haouz de Marrakech », *Les hommes, la terre et l'eau*, n° 1, p. 67-79.

PASCON Paul (1965b), « Désuétude de la jmaâ dans le Haouz de Marrakech », Rabat, *Cahiers de Sociologie*, n° 1, p. 66-78.

PASCON Paul (1977), *Le Haouz de Marrakech*, 2 tomes, Paris/Rabat, C.N.R.S/C.U.R.S.

PASCON Paul (1978), « La main d'œuvre et l'emploi dans le secteur traditionnel », Rabat, *Etudes Sociologiques sur le Maroc*, Publications du B.E.S.M, p. 81-127.

PASCON Paul (1979), « Recensement des technologies traditionnelles, le milieu rural au Maroc », Dakar, *Environnement Africain. E.N.D.A*, n°11-12, vol. III, p. 224-240.

PAYE Lucien (1957), *Enseignement et société musulmane : introduction et évolution de l'enseignement moderne au Maroc*, Paris, Thèse de doctorat d'Etat.

PERROUX François (1961), « Qu'est ce que le développement ? », *Etudes*, Paris.

PETIT J.-C. et Commandant CASTEL Baron (1973), *Contribution à l'étude des mouvements de la population marocaine*, Centre de Documentation à Rabat, microfiche à l'appui, n° 04793.

PHILIPP Rey Pierre (1971), *Colonisation, néocolonialisme et transition au capitalisme, exemple de la « COMILOG » au Congo Brazzaville*, Paris, François Maspero.

RADI Abdelwahed (977), « L'adaptation de la famille au changement social dans le Maroc urbain », Rabat, *B.E.S.M*, n° 155, p. 1-36.

RAMBAUD Placide (1974), *Société rurale et urbanisation*, Paris, 2° Ed., Le Seuil.

RECENSEMENT AGRICOLE 1973-1974 (résultats régionaux), Secrétariat d'Etat au Plan, vol. 2, Rabat.

RECENSEMENT GENERAL de la Population et de l'Habitat (septembre 1982), ministère du Plan, Direction de la statistique, Rabat.

RESULTATS du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (1971), vol. V., Rabat.

RESULTATS du Recensement de 1936, Centre de Documentation, Royaume du Maroc, microfiche à l'appui, n° 04892, 1973, Rabat.

RESULTATS du Recensement de 1952, Centre de Documentation, Royaume du Maroc, 1973, Rabat.

RESULTATS du Recensement Général de la Population et de l'Habitat, 1971, Secrétariat d'Etat au Plan, Rabat.

ROCHER Guy (1968), *Le changement social*, Paris, Editions H.M.H.

SAHLINS Marshall (1974), « L'économie tribale », in *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, Sous la direction de M. Godelier, Paris, Mouton, p. 236-264.

SCHEMA d'Armature, Région Economique du Centre Nord, Fès, 1977.

SEGONZAC Marquis René de (1910), *Itinéraire au Maroc (1904-1905)*, Paris, Barrière.

SERRS M. (1981), « Espace et temps », in *Sur l'aménagement du temps : essais de chronologie*, Paris, *Méditations*, Denoël – Genthier.

SERVICES Provinciaux de Fès, Direction de mise en valeur, ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire (données statistiques concernant les lots de colonisation récupérés en 1963 et 1973.

SOUSSI Naïma (1984), *Famille, parenté et mariage*, Thèse de 3ème cycle en sociologie, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail.

TIANO André (1967), *Le Maghreb entre les mythes*, Paris, P.U.F.

TILLION Germaine (1966), *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil.

TROIN Jean-François (1975), *Les souks marocains*, 2 tomes, Aix-en-Provence, EDISUD.

VALENSI Lucette (1977), *Fellahs tunisiens*, Paris/La Haye, Mouton.

VENDER Kloet H. (1973), *Les inégalités dans les milieux ruraux au Maroc : origine et conséquences sur le développement*, Thèse soutenue à Rabat.

VERGOPOULOS Kostas et AMIN Samir (1980), *La question paysanne et le capitalisme*, 3° Ed., Paris, Anthropos.

WATERBURY John (1975), *Le commandeur des croyants*, traduit de l'anglais par Catherine Aubin, Paris, P.U.F.

Glossaire[1]

akhwal∗ : singulier : khal (oncle maternel), se dit des chefs du guich.
âdir∗ : pâturage appartenant au Sultan.
âyla : famille.
âla : prendre en charge.
âllaf : chef de l'administration au palais.
âmil : gouverneur chargé spécialement de percevoir les impôts.
aṣḥab : singulier : ṣaḥeb, ami ou copain, se dit d'un serviteur, fidèle.
âzzab∗ : pluriel : âzzaba-s, personnes travaillant dans un âzib.
âzib∗ : domaine, fief, grande ferme.
baraka∗ : bénédiction divine.
bayṛa : vieille fille.
bekri∗ : précoce.
beyt∗ : pluriel : byout ; chambre, foyer.
bit-el-mal : trésorerie.
chafaâ∗ : droit de préemption.
cadi∗ : juge.
caïd∗ : chef d'une tribu, commandant d'une armée, administrateur d'une ville.
cheikh∗ : chef d'une tribu ou d'une fraction de tribu.
cheikh fellaḥa : juge local traditionnel en matière agricole.
cherif∗ : pluriel : chorfa-s ; noble, descendant du prophète.
jbel∗ : pluriel : jibal-s, montagne.
douar∗ : campement, village de tentes ou de maisons.
doula el bghal : troupeau de mulets.
doula el bgar : troupeau de bœufs.
doûm : palmier nain sauvage.
farda : impôt que chaque famille doit verser au Makhzen, ou travail à fournir pour le compte du Makhzen.
feddan : grand domaine, domaine équivalant à 10 hectares de superficie.
fkih∗ : maître d'école coranique.
gamma : unité de mesure de longueur équivalente à deux mètres.
guich : armée traditionnelle, tribu privilégiée et devant le service militaire.
hadiya∗ : cadeau en nature ou en argent offert traditionnellement au Sultan ou à ses gouverneurs.

[1] Ce glossaire contient des mots arabes et amazighs, rangés dans l'ordre de l'alphabet latin. Il y a des mots arabes passés dans la langue amazighe et, inversement, des mots amazighs passés dans l'arabe dialectal (*darija*). Les premiers sont désignés par un astérisque [∗], les seconds sont indiqués par un triangle [▾] (note de l'éditeur).

hajjala : femme veuve ou divorcée.
hiba* : charisme, crainte, terreur.
ḥabous : biens d'une fondation pieuse.
ḥamri* : sol brun à forte composante d'argile.
ḥarka* : expédition, corps de troupes.
ḥayek* : bande de tissu en laine couvrant tout le corps.
ḥerfa* : métier.
ḥorm : lieu sacré, terre collective et inculte du village.
ḥrach : sol rouge caillouteux.
intifaê : jouissance (jouir d'un bien), l'utiliser.
iqṭaâ : octroi des terres par le Souverain à des particuliers.
jari* : (coureur) distributeur du courrier à la campagne.
jmaâ* : l'ensemble des délégués d'un douar, d'une tribu ou d'une fraction.
jouja sghira : attelage composé souvent de deux ânes ; petit attelage.
kachla* : karia, gros village militaire, caserne.
kanoun : cuisine, foyer, four.
kawn : Univers.
khabbaz : genre de khammassat.
khaḍḍar* : vendeur de légume et fruits.
khayma : pluriel : khyam, membre d'une famille ayant un feu ou un ménage en commun, foyer.
khayma ferradiya : ensemble de foyers d'une famille exploitant une propriété commune.
khammès* : pluriel : khammassat ; ouvrier agricole travaillant contre le 1/5 de la production annuelle.
kounnach* : cahier, registre.
lakhzin* : réserve où se trouvent les stocks à la maison.
lalla▼ : maîtresse.
maḥalla : camp du Sultan, expédition armée.
manfaâ* : utilité= sens courant ; usufruit.
massaḥa : domaine collectif et inculte autour du douar.
maẓouẓi▼ : culture tardive ; tardif.
mechiakha : pluriel : machayekh, sous-fraction.
mezouar▼ : premier, chef le plus en vue d'un groupe de *chorfa*-s (naqib en arabe).
mia* : cent, caïd mia : caïd de troupe de cent personnes.
moqaddem* : pluriel : moqaddmine ; chef de sous-fraction, chef de jmaâ au douar.
mouḥtassib : haut fonctionnaire des finances.
moukhazni* : soldat de l'armée auxiliaire du Makhzen.
moul el-doula : berger du troupeau commun au douar.
moulkiya* : titre de propriété.
mouna* : ravitaillement dû par les tribus aux envoyés du Makhzen.
mousqat : long bâton pour cueillir les olives.
moussem* : pluriel : mawassim. Fête annuelle en l'honneur d'un saint.
msid : école coranique.
nadir : fonctionnaire s'occupant des biens ḥabous.
naïb* : pluriel : nouwab, délégué, remplaçant.

naïba : pluriel : nouwaïb, quotité d'impôt, contingent de soldats exigés d'une tribu.
nezala : lieu au douar où campent les convois du Makhzen.
nwala : pluriel : nwayl, hutte.
oussṛa : famille conjugale, pluriel : oussaṛ.
qasbat* : ancienne caserne militaire.
qsil* : orge pâturé en vert.
rabbaâ* : ouvrier agricole travaillant contre le ¼ de la récolte.
rôuâ : recours à la révolte, tribu en rôuâ : en révolte.
sarraḥ : berger.
soukhra* : salaire d'un moukhazni.
souq* : marché en plein air.
tchamir* : pluriel : tchowamer, sorte de chemise qui descend jusqu'aux genoux.
tirs▾ : sol fertile composé de calcaire et d'argile.
ṭoual : unité de mesure de surface = 1/10 d'hectare.
twiza▾ : corvée organisée au bénéfice du clan.
tertib* : impôt ou taxe.
wassif : esclave du Sultan auquel sont confiés des postes de confiance au palais.
waloud : féconde (pour une femme).
wendiya : sorte de gilet en laine.
ziaṛa* : offrande à un saint.
zouag : pluriel : mezaouguine, réfugiés, être sous la protection de quelqu'un.
zriba : pluriel : zraïb, enclos, terrain limité par cet enclos.

Table des illustrations

Figures

1 – Cercle de Karia. Carte ehnique et administrative....Hors texte
2 – Le peuplement du nord de Fès au début du XVIème siècle 34
3 - Situation de la maison entre le passé et le présent, par rapport au douar....153
4 – Taux de scolarisation d'enseignement public en 1977 191
5 - Foyers ayant des enfants (garçons) scolarisés 201
6 - Foyers n'ayant pas de filles scolarisées 202
7 - Caractère double de l'activité agricole 207
8 - Personnes ayant des relations sacrées avec la terre et les bêtes 213
9 - Classement par ordre chronologique de trois événements nationaux : le retour du roi Mohamed V, la promotion nationale et la marche verte....232

Tableaux

1 - Lot de colonisation acquis dans le cercle de Karia.... 79
2 - Les coopératives de la Réforme Agraire à Karia 92
3 - L'équipement technique des coopératives de Karia.... 92
4 - Répartition du matériel moderne possédé, selon la taille des propriétés 102
5 - Main d'œuvre traditionnelle utilisée dans 234 exploitations....109
6 - La main d'œuvre familiale ou non familiale utilisée selon la taille et la nature des exploitations....110
7 - Type de travailleurs agricoles salariés utilisés, selon la taille et la nature des exploitations....111
8 - Répartition de la terre selon les foyers et la taille des exploitations 117
9 - Evolution de la population de la région de Karia (1918-1981)....137
10 - Les mariages en fonction des groupes d'âge 151
11 - Institutions dévolues ou souhaitées dans le douar en fonction des différentes catégories d'âge 156
12 - Catégories de familles....163
13 - Personnes ayant cohabité avec les parents avant et après le mariage en fonction de la variable propriété foncière 164
14 - Mariages consanguins et non consanguins....169
15 - Répartition des personnes ayant épousé successivement plus d'une femme en fonction de la variable âge....171
16 - Catégories de personnes polygames....171
17 - Le choix du conjoint en fonction de la variable âge 173
18 - L'effet de l'âge sur l'attitude de l'époux face aux conflits parents-bru 174
19 - Attitude de l'époux dans les conflits parents-bru : effet de l'urbanisation....175
20 - Effet du niveau économique sur les activités de la femme....180

21 - Les élèves inscrits au collège de Karia (1972-1982) 192
22 - Résultats de l'alphabétisation dans la région de Karia : population de dix ans et plus 194
23 - Niveau d'alphabétisation des interlocuteurs et de leurs parents 195
24 - Niveau d'alphabétisation des interlocuteurs en fonction de l'âge 196
25 - Niveau d'alphabétisation en fonction du milieu, du niveau culturel et familial et du statut social 197
26 - Scolarisation des garçons en fonction de l'âge, du statut économique, du niveau d'alphabétisation des parents et du milieu culturel familial et du statut social 200
27 - Interlocuteurs ayant envoyé au moins une fille à l'école en fonction de l'âge, du statut économique, du niveau d'alphabétisation et du milieu géographique 202
28 - Caractère attribué à l'activité agricole 206
29 - Existence ou inexistence des relations sacrées avec la terre et les bêtes 212
30 - Personnes célébrant des rites ou des fêtes agricoles 219
31 - Classement par ordre chronologique de trois événements nationaux : le retour du roi Mohamed V, la promotion nationale et la marche verte 232

Table des matières

Présentation *par Hammou* BELGHAZI 9
Introduction générale 13

Partie 1
Les tribus de Karia Ba Mohamed avant le protectorat.
Esquisse des caractères ethniques, économiques et sociaux

Chapitre 1 / Le cadre morphologique et écologique du pays 25
1. Milieu physique 25
2. Milieu humain 26

Chapitre 2 / Aperçu sur les origines ethniques 29
1. Une tribu algérienne devenue agent du Makhzen : les Chraga 29
2. L'implantation des Chraga dans le Prérif 33
3. Les anciens occupants de la région de Karia : Oulad Aïssa, Hjaoua, Fechtala 37
4. Quelques aspects du système sociopolitique précolonial dominant 40
a - Un système de guich très précoce (chez les Chraga) 41
b - Le système naïba et ses configurations 46

Chapitre 3 / Quelques caractères du système agraire traditionnel 51
1. Le domaine collectif 51
2. Eclatement de la propriété privée 52
a - Les terres *ḥabous* 53
b - Les grandes propriétés des familles traditionnelles du Makhzen 55
c - Les domaines des familles religieuses 57
d - La propriété privée citadine et son extension 61
3. Les bases de l'exploitation familiale 62

Conclusion de la première partie 67

Partie 2
Déstructuration et restructuration des bases
socio-économiques de la société rurale de Karia

Chapitre 1 / Situation de destruction : impact du système colonial 73
1. Les actions d'ordre politique 74
2. Les actions d'ordre administratif 75
3. L'occupation de la terre 78
4. Répercussions sur la structure du groupe et du finage 80
5. Conséquences économiques et sociales 81
a - Les conséquences économiques 81
b - Les conséquences sociales 84

Chapitre 2 / Vers la restructuration 87
1. Mesures de modernisation des bases agricoles : portée, efficacité et facteurs de persistance 87
a - L'« Opération Labour » 88
b - La « Promotion Nationale » 89
c - Réformes agraires et actions de transformation 90
d - Quelques facteurs de persistance 96
2. Aspects socio-économiques du changement 100
a - Diffusion de la technique moderne 101
b - Des formes d'exploitation communautaires et propriété collective en désuétude 104
c - Des rapports sociaux traditionnels de production en transformation 106
d - Vers un nouveau statut du travail : le salariat 109
e - Mobilité de main d'œuvre et chômage 112
f - Accroissement des inégalités sociales 115

Conclusion de la deuxième partie 119

Partie 3
De la collectivité tribale à la commune rurale

Principes méthodologiques pour l'étude de la déstructuration du système social à Karia 125

Chapitre 1 / Déstructuration de l'organisation tribale 129
1. Quelques transformations d'ordre général 129
2. Effets de l'administration moderne 132
3. Rôle de l'évolution démographique 136

Chapitre 2 / L'urbain ronge le rural 141
1. Karia-village : centre de la circonscription 141
2. Les centres locaux des communes 147

Chapitre 3 / Le douar 149
1. L'organisation ethnique et sociale du groupe 149
2. Une *jmaâ* désertée 151
3. Un habitat dispersé 152
4. Dynamique actuelle 155

Chapitre 4 / La famille 159
1. Emergence de la famille conjugale 160
2. Régression des mariages consanguins 166
3 Choix de la partenaire et nouveaux rapports avec les parents 171
4. Vers une nouvelle condition de la femme 176

Conclusion de la troisième partie 181

Partie 4
Quelques traits des changements culturels

Chapitre 1 / Niveau d'alphabétisation et scolarisation 187
1. L'apport de l'école coloniale 187
2. L'enseignement pendant l'Indépendance 189
3. Niveau d'alphabétisation 194
4. Qui va à l'école ? 199

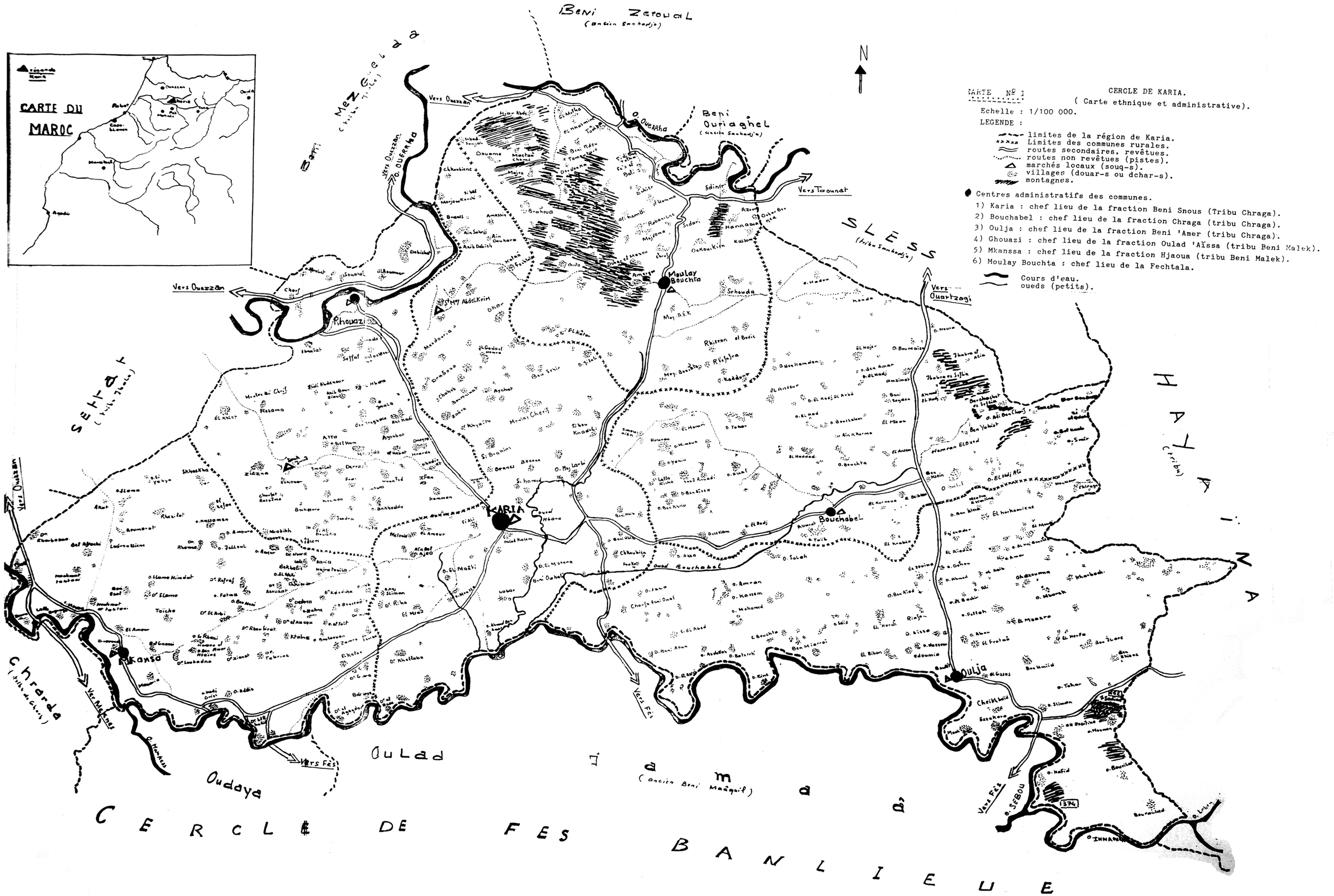
Chapitre 2 / Domaine des valeurs désacralisées 205
1. Dévalorisation du métier de *fellaḥ* 205
2. Nouveaux rapports avec la terre et les bêtes 209
3. Rites et fêtes agraires en désuétude 214

Chapitre 3 / Conceptions et attitudes à l'égard du temps 223
1. Repères temporels du calendrier 223
2. Des temps multiples et mêlés dans l'unique institution ou activité 226
a - L'école 226
b - Les activités agricoles 227
c - Quelques comportements collectifs nouveaux 230

Conclusion de la quatrième partie 234

Conclusion générale 237

Bibliographie 249
Glossaire 257
Table des illustrations 261
Table des matières 263


CARTE DU MAROC
Beni Zeroual
(ancien Sanhadja)
Beni Mezgelda
Beni Ouriaghel
(ancien Sanhadja)
SLESS
(tribu Sanhadja)
HAYAÏNA
(tribu)
SETTAT
(tribu Jbala)
Chrarda
(tribu de Chrarda)
Oulad
Oudaya
Hamaâ
(ancien Beni Maâquil)
CERCLE DE FES BANLIEUE
Vers Ouezzan
Vers Taounat
Vers Ouartzagh
Vers Fès
Vers Meknes
Rhouazi
Moulay Bouchta
KARIA
Bouchabel
Kansa
Oulja
O. Ouerrha
O. Sebou
N
CARTE Nº 1
CERCLE DE KARIA.
(Carte ethnique et administrative).
Echelle : 1/100 000.
LEGENDE :
limites de la région de Karia.
Limites des communes rurales.
routes secondaires, revêtues.
routes non revêtues (pistes).
marchés locaux (souq-s).
villages (douar-s ou dchar-s).
montagnes.
Centres administratifs des communes.
1) Karia : chef lieu de la fraction Beni Snous (Tribu Chraga).
2) Bouchabel : chef lieu de la fraction Chraga (tribu Chraga).
3) Oulja : chef lieu de la fraction Beni 'Amer (tribu Chraga).
4) Ghouazi : chef lieu de la fraction Oulad 'Aïssa (tribu Beni Malek).
5) Mkanssa : chef lieu de la fraction Hjaoua (tribu Beni Malek).
6) Moulay Bouchta : chef lieu de la Fechtala.
Cours d'eau.
oueds (petits).

L'étude de feu Boufatma prend appui sur deux supports qui lui confèrent une teneur riche d'enseignements : d'un côté, la mise à profit des méthodes et techniques de recherche mobilisées pour la collecte de l'information ; de l'autre, l'analyse et l'explication ou l'interprétation modérée des données recueillies sur le terrain ou puisées dans des sources écrites.

Ces moyens d'investigation, employés avec une grande prudence méthodologique, lui ont permis d'explorer à fond le terrain de ses fouilles sociologiques et de montrer les tenants et aboutissants des changements survenus dans le système sociétal de la région prospectée ; région qui constitue un espace de brassage – et de juxtaposition – ethniques et culturels, un espace peuplé par des collectivités amazighes (Beni Ouriaghel, Beni Zeroual…), arabes (Beni Ameur, Oulad Aïssa…) et amazighes arabisées (Beni Snouss, Fechtala…).

ⵜⵙⵜⵜⵓⵔ ⵜⵢⵙⵓⵣ ⵏ ⵣⵅⵍⵍⵣⵏ ⵏ ⵔⵙⵀⴰⵎⴷⵄ ⵅⵀ ⵓⵍⴰⵜ ⵜⴰⵍⵍⴰⵍⵣⵏ ⵎⵀⴰⵜ ⴰⵔ ⵎⵣⵅⴰⵍ ⵏ ⵜⵣⴰⵙⵀⵙⵜⵣⵏ. ⵙⴰⵜ ⵅⵣⵓⵜ ⵜⵣⵍⵣ ⵏ ⵍⴰⵛⵛⴰⵔⵍ ⵏ ⵜⵣⵜⵣⵎⵍⵣⵏ ⵏ ⵙⵓⵣⵣⵙ ⵍⵍⵉ ⵣⵉⵀⵙⵜⵣⵏ ⵙⵓⵛⵙ ⵅ ⵙⵓⵛⵙ ⵏ ⵣⵍⵢⵛⵣⵓⵍ. ⵜⵣⵓ ⵓⵍⴰⵜ ⵜⵣⵍⵣ ⵏ ⵙⵓⵓⵀⵓⵣ ⵏ ⵙⵓⵓⵀⵓⵙ ⵍⵢ ⵏ ⴰⵀⴰⵓⵓ ⵏ ⵣⵓⵎⴰⵔ ⵍⵢ ⵏ ⵍⵍⵉ ⵏ ⵙⵣⵅⵛ ⵅ ⵣⵢⵓⵙⵎⴰ ⵜⵙⴰⵓⵍⵣⵏ.

ⵣⵓⵅⵏⵛ ⵓⵙⵀⴰⵎⴷⵄ ⵣⵛⴰⵓⵓⵍ ⵏ ⵙⵓⵣⵣⵙ ⵓ ⵙⴰⵜ ⵜⵢⴰⵓⴰⵓⴰⵜ ⵜⴰⵛⵣⵜⵙⵏⵙⵍⵙⵉⵣⵜ ⵙⵙⵢⵏⵍ, ⵣⵍⵏⵣ ⵏ ⵣⵅⵍⵓⵣⵍⵍⵍ ⵏ ⵙⵓⵓⵍⵓⵅ ⵏⵛⴰ ⴰⵏ ⵣⵛⵍⵍ ⵛⴰⵏ ⵣⵏⵍⵓⵣⵍⵍ ⵏⵓ ⵅ ⵜⵛⵍⴰⵎⵜ ⵍⵍⵉⵣ ⵅⵀ ⵜⵙⵜⵜⴰⵍⵓⵓⵅⵓ ⵜⵢⵙⵓⵣ ⴰⵏ. ⵜⴰⵛⵍⴰⵎⵜ ⴰⵏ ⵓⵅⵓⵍ ⵅⵣⵓ ⵣⵛⵙⵙⵓⴰⵍ ⵏ ⵜⵏⵍⵓⵣⵍⵣⵏ (ⵓⵙⵜ ⵍⵓⵙⴰⵢⵍ, ⴰⵙⵜ ⵛⵓⵍⵍⴰⵍ …), ⵏ ⵍⴰⵀⵓⴰⵀⵍ (ⵀⵍⵣ ⵀⴰⵛⵓ, ⵍⵍⴰⵏ ⵀⵣⵓⴰ …) ⵏ ⵣⵛⴰⵣⵢⵍ ⵜⵀⵓⵓⵀⵍⵣⵏ (ⵀⵍⵣ ⵓⵙⵓ, ⵅⵛⵜⴰⵎⴰ …).

Natif de Karia Ba Mohamed (province de Taounate), Abdeslam Boufatma (1952-2011) était l'un des hommes de terrain marocains les plus éclairés en matière de sociologie rurale. Depuis 1987 jusqu'à sa disparition, il a occupé divers postes au sein de l'Office Régional de la Mise en Valeur Agricole du Tadla (Fkih Ben Salah) ; entre autres : Chef du bureau de la vulgarisation, Coordonnateur de l'équipe multidisciplinaire à l'ORMVAT et Chef du bureau des relations avec les usagers.

65 DH

Abdeslam BOUFATMA Karia et tribus prérifaines. Changement socio-économique et culturel 2018